معارف کا زر تعاون

ہندوستان میں سالانہ اسی روپے فی شمارہ سات روپے

پاکستان میں سالانہ دو سو روپے

دیگر ممالک میں سالانہ ہوائی ڈاک بیس پونڈ یا بتیس ڈالر

بحری ڈاک سات پونڈ یا گیارہ ڈالر

پاکستان میں ترسیل زر کا پتہ۔ حافظ محمد یحیی شیرستان بلڈنگ

بالمقابل ایس ایم کالج۔ اسٹریچن روڈ۔ کراچی

☆ سالانہ چندہ کی رقم منی آرڈر یا بینک ڈرافٹ کے ذریعہ بھیجیں۔ بینک ڈرافٹ درج ذیل نام سے بنوائیں:

DARULMUSANNEFIN SHIBLI ACADEMY
AZAMGARH

☆ رسالہ ہر ماہ کی ۱۵ تاریخ کو شائع ہوتا ہے۔ اگر کسی مہینے کے آخر تک رسالہ نہ پہونچے تو اس کی اطلاع اگلے ماہ کے پہلے ہفتہ کے اندر دفتر میں ضرور پہونچ جانی چاہیے۔ اس کے بعد رسالہ بھیجنا ممکن نہ ہوگا۔

☆ خط و کتابت کرتے وقت رسالے کے لفافے کے اوپر درج خریداری نمبر کا حوالہ ضرور دیں۔

☆ معارف کی ایجنسی کم از کم پانچ پرچوں کی خریداری پر دی جائے گی۔
کمیشن ۲۵٪ ہوگا۔ رقم پیشگی آنی چاہیے۔

معارف

جلد ۱۵۷ ماہ شوال المکرم ۱۴۱۶ھ مطابق ماہ مارچ ۱۹۹۶ء عدد ۳

فہرست مضامین

---

(۱) گزشتہ شمارہ میں غلطی سے موصوف کو صدر شعبہ لکھ دیا گیا تھا، صدر دراصل پروفیسر ڈاکٹر محمد عضد الدین خاں ہیں۔

شذرات

اشخاص و افراد کی طرح اداروں اور تحریکوں کو بھی اتار چڑھاؤ کا سامنا کرنا پڑتا ہے لیکن اگر ان کی بنیاد اخلاص اور نیک نیتی پر ہو اور ان کے کارکنوں میں حوصلہ اور جوش عمل ہو تو سرد و گرم حالات کا کوئی اثر ان پر نہیں پڑتا بلکہ دشواریاں اور مشکلات ان کی قوت عمل کو بڑھا دیتی ہیں اور طوفان برق و باد میں ان کے دست و بازو مضبوط اور توانا ہو جاتے ہیں ؎

بال و پر کو میرے اس طوفانِ برق و باد میں　　لطف جو آتا ہے کیا جانے اسے مرغ سرا

دارالمصنفین نے اپنی ہشتاد سالہ زندگی میں اسلامی علوم و فنون، اپنے ملک کی تاریخ و ثقافت اور اردو زبان و ادب کی جو خدمات انجام دی ہیں، ملک و بیرون ملک کے انصاف پسند اصحاب علم و نظر کو ان کا اعتراف ہے، گو اس طویل مدت میں اسے بھی نشیب و فراز سے گزرنا پڑا لیکن اس کے بانی کے اخلاص و حسن نیت اور کارکنوں کے جذبہ ایثار و قربانی کی وجہ سے لیل و نہار کی گردشیں اور راہ پر خطر کے جھٹکے اور ٹھوکریں اس کے بڑھتے ہوئے قدم کو روک نہ سکیں۔

تقسیم کے بعد دارالمصنفین پر بڑا سخت وقت آیا اور اسے شدید دھکا لگا، مسلم دشمنی اور اردو کشی کے طوفان میں اچھے اچھوں کے قدم ڈگمگا گئے بعض ادارے اور تحریکیں دم توڑنے لگیں، اس کے کچھ ہی برس بعد مولانا سید سلیمان ندوی اور ان کے علمی دست راست مولانا عبدالسلام ندوی کا وقت موعود آگیا اور مہتمم مولانا مسعود علی ندوی کے اعضا و قویٰ بھی مضمحل ہو گئے مگر تقسیم کی ہولناکیوں سے مولانا شاہ معین الدین احمد ندوی اور جناب سید صباح الدین عبدالرحمان برآمد ہوئے اور انہوں نے نہ صرف دارالمصنفین کی کشتی کو منجدھار سے نکالا بلکہ اس کی ترقی و استحکام کا سامان بھی کیا، ان کے آگے پیچھے وفات پا جانے سے دارالمصنفین پر پھر کوہ غم ٹوٹ پڑا لیکن اس وقت خوش قسمتی سے ادارہ کی سرپرستی و سربراہی کے لئے حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی مدظلہ اور اس کے دیدہ ور اور ذی بصیرت ارکان موجود تھے، انہوں نے دارالمصنفین کا نیا نظام تشکیل دیا اور جناب سید شہاب الدین دسنوی اس کے معتمد مقرر ہوئے جو متعدد اداروں کو کامیابی سے چلانے کا تجربہ رکھتے تھے اور اس ناتواں کو علمی شعبہ سپرد کیا گیا جس کی کم مائگی کے باوجود اس کے ساتھ اللہ کی تائید، حضرت مولانا کی دعائیں اور موقر ارکان کی ہمت افزائیاں تھیں، حسن اتفاق سے ہم دونوں کی معاونت کے لئے شبلی نیشنل پوسٹ گریجویٹ کالج کے سابق وائس پرنسپل اور شعبہ تعلیمات کے صدر جناب عبدالمنان ہلالی میسر آگئے، جو اپنی شرافت، ایمانداری، خوش انتظامی اور جذبہ خدمت داری

کے لئے مشہور ہیں۔

ہر ادارے کے کچھ واقعی ہمدرد اور بہی خواہ ہوتے ہیں، جن کو اس کی ترقی و استحکام سے خوشی ہوتی ہے، وہ اپنی کوششوں اور مشوروں سے ادارے کے صلاح و فلاح اور نیک نامی کا سامان کرتے ہیں اور اس کو تخریب، تباہی اور بدنامی سے بچاتے ہیں، اسی طرح بعض لوگوں کو اس کی فلاح و ترقی سے دکھ ہوتا ہے اور وہ مسلسل اس کی تخریب، تباہی اور بدنامی کا سامان کیا کرتے ہیں اور ہمیشہ اس کے نقصان کے درپے رہتے ہیں۔ دارالمصنفین کو بھی ابتداہی سے دونوں طرح کے لوگوں سے سابقہ رہا لیکن الحمدللہ پہلے بھی اور اب بھی اس کے قدردانوں اور خیر خواہوں کا حلقہ بہت وسیع رہا ہے، اور ان کے مقابلے میں بدخواہوں اور مخالفوں کا طبقہ بہت کم۔ آج کل فانا ایجنسی سے تعلق رکھنے والے ایک صاحب سرگرم ہو گئے ہیں جو ابھی سبزہ نورس اور علمی و ذہنی حیثیت سے ناپختہ ہیں، انہوں نے بعض اردو اور انگریزی اخباروں میں دارالمصنفین کے متعلق ایک مضمون لکھ کر اس کے محسنوں، ہمدردوں اور خیر خواہوں میں بداعتمادی اور نفرت پیدا کرنی چاہی ہے، اگر وہ نیک جذبہ اور اخلاص سے کچھ مفید مشورے دیتے تو ہم ان کے شکر گذار ہوتے۔ انہوں نے اپنے خیال کے مطابق دارالمصنفین کی جو تصویر پیش کی ہے اور اس کے جو صحیح و غلط اسباب و عوامل بتائے ہیں، اسی کے ساتھ ان کی ہمدردی یا معروضیت کا تقاضا یہ بھی تھا کہ وہ یہ بتاتے کہ ہندوستان کے بدلے ہوئے حالات میں دارالمصنفین موانع کے باوجود جو کچھ کر سکتا ہے وہ کر رہا ہے یا نہیں؟ اس کے اور معارف کے معیار و مقدار کی بات ملک و بیرون ملک کے ان اصحاب علم و دانش کے حوالے کیجئے جو بالالتزام اس کا ایک ایک لفظ پڑھتے ہیں، ہمارے پاس چوٹی کے اہل قلم کے خطوط موجود ہیں جن کو اس لئے شائع نہیں کیا جاتا کہ اسے خود ستائی پر محمول کیا جائے گا۔ مضمون نگار اگر مسلمانوں کے دوسرے علمی و تعلیمی اداروں کا جائزہ بھی اسی انداز سے لیں گے تو وہ سب ہی کو زوال کا شکار نہ ہوتے ہوئے بھی زوال کا شکار کر دیں گے، ان کی طبیعت میں اگر دردمندی ہے تو وہ خود سوچیں کہ اس طرح کے مضامین لکھ کر وہ مسلمانوں کے اداروں کی کوئی خدمت کریں گے یا انہیں نقصان پہنچائیں گے۔

ہمیں اس وقت اپنے ایک کرم فرما یاد آگئے جو دارالمصنفین کی آمدنی کے غم میں دبلے ہو رہے ہیں، ان کے کہنہ مشق صحافی ہونے کا علم تو پہلے سے تھا مگر مفتی و محتسب ہونے کی خبر اب ہوئی ہے، دارالمصنفین کے معاملے میں انہوں نے افتا و احتساب دونوں کا منصب سنبھال لیا ہے، یہ چاہے جو بھی ہوں لیکن اصول دعوت کے اس بنیادی نکتہ سے ناآشنا ہیں کہ انذر عشیر تک الاقربین۔ کیا دلی کے

جس انسٹی ٹیوٹ یا جس تنظیم و کونسل کے پلیٹ فارم سے وہ اکثر گل افشانی گفتار فرماتے رہتے ہیں ان کی رقوم اور پٹرو ڈالر کے بارے میں بھی کبھی ان کے ذہن و ضمیر سے کوئی صدا اٹھی یا وہ دارالمصنفین ہی کو نچھ چھاننے کی تلقین فرماتے رہیں گے تلک اذا قسمۃ ضیزی ان سے یہی کہا جاسکتا ہے۔

رند خرابِ حال کو زاہد نہ چھیڑ تو   تجھ کو پرائی کیا پڑی اپنی نبیڑ تو

ان کرم فرما کی آواز پر بعض پرجوش نوجوانوں نے بھی لبیک کہا ہے، جنہیں شکوہ بے جا کا ڈھنگ بھی نہیں آتا اور جن کی معراج بس عرب ملکوں میں پہنچ جانا ہے، ان کی حقیقت اس سے ظاہر ہے کہ وہ دارالمصنفین کو ایک کاروباری ادارہ سمجھتے ہیں اور اسی حیثیت سے وہ اس کا مقابلہ دلی کے ناشروں اور پبلشروں سے کرتے ہیں۔ ع   تنگ ہے صید زبوں ہمت عالی کے لئے

اپنے ان کرم فرماؤں سے اعراض بہتر تھا لیکن یہ سطریں طبیعت پر جبر کرکے دارالمصنفین کے ان خیر خواہوں کے اطمینان و انشراح کے لئے لکھی جارہی ہیں جن کو اس طرح کے مضامین اور مراسلوں سے خوامخواہ تشویش اور غلط فہمی ہوگئی ہے، ان کو صورت حال سے باخبر رکھنے کے لئے یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ گو دارالمصنفین کا عہد شباب نہیں رہا لیکن معمول کے مطابق اس کا سفر جاری ہے، ہماری مشکلات رفتہ رفتہ ختم ہورہی ہیں طباعت کے وہ مسائل بھی حل ہوتے جارہے ہیں جن کی وجہ سے نئی کتابوں کی اشاعت کا اوسط کم رہا تاہم جو کتابیں عرصہ سے ختم ہوگئیں تھیں ان کے نئے اڈیشن نکلے ہیں جن میں سیرۃ النبیؐ حصہ اول کا صحیح اڈیشن بھی ہے، اب ایسے حالات پیدا ہوگئے ہیں کہ پرانی کتابوں کے نئے اڈیشن بھی شائع ہوں گے اور انشاء اللہ دو تین نئی کتابیں بھی ہر سال چھپیں گی وما توفیقی الا باللہ العظیم، اصل مسئلہ مناسب افراد کی فراہمی ہے، جو لوگ واقعی کار آمد ہیں وہ اعظم گڈھ جیسی پس ماندہ جگہ میں رہ کر یہاں کی مشقتیں نہیں جھیل سکتے، افراد کی تربیت کا کام بھی نہیں ہورہا ہے کیونکہ طلبہ محنت، مطالعہ، صبر آزما اور پتہ مار کام کرنے کے عادی نہیں رہے، ذہین اور ہونہار طلبہ کے لئے خدا کی زمین نہایت وسیع ہوگئی ہے، یہ دارالمصنفین کے رفقا ہی ہیں جو مضامین اور کتابیں بھی لکھتے ہیں، کاپیاں اور پروف بھی پڑھتے ہیں اور قدیم مطبوعات کی غلطیوں کی تصحیح بھی کررہے ہیں اور پورے ملک سے آنے والے خطوط و استفسارات کا جواب بھی دیتے ہیں، یہ طنز و تعریض کے بجائے تحسین و آفریں کے مستحق ہیں لیکن ان کے ایثار، قربانی اور قناعت پسندی کا اندازہ بمبئی اور دلی کی ٹھنڈی فضاؤں میں بیٹھنے والے اور پٹرو ڈالر کے متوالے نہیں کرسکتے   ع

کجا دانند حال ما سبکساران ساحلہا

مقالات

عصر حاضر کا ایک عظیم فکری رجحان

از

پروفیسر ڈاکٹر معزز علی بیگ، ہریانہ

جدید دور کے فکری ارتقاء میں وہ تصورات اور نظریات غیر معمولی اہمیت رکھتے ہیں جنھوں نے نہ صرف بیک وقت متعدد علوم پر بہت گہرے اثرات ڈالے ہیں۔ بلکہ آج کی زندگی کے تقریباً ہر شعبہ کو عالمگیر پیمانے پر پوری طرح اپنی گرفت میں لے لیا ہے۔ ان میں سب سے موثر فرانس کے عظیم مفکر ڈیکارٹ کا تصور دوئی، جرمن مفکر کارل مارکس کا اصول جدلی مادیت' انگلستان کے چارلس ڈاروِن کا نظریۂ ارتقاء اور تنازع للبقا اور آسٹریا کے ماہر نفسیات سگمنڈ فرائڈ کا نظریہ لاشعور ہیں۔

ڈیکارٹ نے ذہن و جسم اور مادی اور غیر مادی حقایق کی دوئی کو تسلیم کرتے ہوئے حقیقت سے وحدت کے تصور کو بالکل ختم کردیا اور آگے چل کر باقی مذکورہ بالا نظریات نے مادہ پرستانہ افکار کی بالادستی کو اس طرح مستحکم کردیا جس سے پوری زندگی ان کے تصرف میں آگئی۔

بیسویں صدی خصوصاً اس کے دوسرے نصف حصے میں ٹکنالوجی کی محیر العقل ترقیات نے جو آج قابو سے باہر ہیں اور ان کے ساتھ ساتھ اس دور کے حقیقت ناشناس فلسفوں نے ایک ایسی قوت کو پیدا کردیا ہے جس کو "ہلاکت آفریں"

کہنا مناسب ہوگا اور جس نے ایک طرف تو زندگی کے فطری توازن کو بالکل درہم برہم کر دیا ہے اور دوسری طرف ترقی یافتہ ممالک کے سربراہوں پر اس دیوانگی کو مسلط کر دیا ہے جو کسی وقت بھی انسانی تہذیب و تمدن کے ہزاروں سال کے سرمایہ کو چند لمحات کے اندر خاک میں ملا کر اس کرۂ ارض سے زندگی کو ختم کر دے گی۔ اگر غور سے دیکھا جائے تو آج کے عالمگیر بے جان، روز افزوں بحران، شدید بے چینی، غیر یقینی اور ہمہ گیر عدم اعتمادی اور وبا کی طرح پھیلتے ہوئے جرائم، ایک نہایت تباہ کن "اخلاقی اضافیت" بے لگام "تلذذ پسندی" اور اس اندھی "مسابقت" کا نتیجہ ہیں جن کا سرا اس تصور دوئی سے جا کر ملتا ہے جس نے مادہ پرستانہ افکار کی بالادستی کا راستہ کھول دیا۔

اس "ہلاکت آفریں" قوت کے شدید دباؤ نے آج مشرق و مغرب کے اہل فکر و نظر کو یہ سوچنے پر مجبور کر دیا ہے کہ اگر سائنس اور ٹکنالوجی پر اسی طرح اس قوت کا تصرف ہوتا رہا تو کروڑوں برس کے ارتقائی عمل سے پیدا ہونے والی زندگی ہمیشہ کے لیے معدوم ہو جائے گی۔ چنانچہ اس صدی میں ایسے مفکرین اور سائنس دانوں نے جو طبعیات، ریاضی، حیاتیات، کیمسٹری، نفسیات، فلسفہ، تاریخ اور عمرانیات کو آگے بڑھا رہے ہیں، ایک ایسی فکری قوت کو پیدا کر دیا ہے جس کو "حیات آفریں" کہا جا سکتا ہے۔ یہ مفکر زیادہ تر کلیت پسند (HOLISTICALLY - ORIENTED) ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ طبیعی حقیقت (PHYSICAL REALITY) کو اور انسان کی حیاتیاتی اور نفسیاتی زندگی کے مادی پہلوؤں کو اس کے غیر مادی یا روحانی پہلوؤں سے الگ کر کے نہیں سمجھا جا سکتا۔

ان مفکرین میں ایک عظیم شخصیت نیویارک یونیورسٹی کے نفسیات کے پروفیسر ڈاکٹر اسٹیون ایم روزن (STEVEN M. ROSEN) کی ہے۔ ان کو ریاضی، طبیعیات، حیاتیات، فلسفہ اور نفسیات پر پوری دسترس حاصل ہے۔ علاوہ ازیں ان کے رجحانات پر تصوف کا اثر ہے، پروفیسر روزن ایک عالمگیر انسانی وحدت کے تصور کو لے کر اٹھے ہیں اور وہ چاہتے ہیں کہ مشرق و مغرب کے افکار میں ہم آہنگی پیدا کر کے انسانیت کے ان دو عظیم تہذیبی سرمایوں کو یکجا کیا جائے۔ انہوں نے اپنی بیس سالہ فکری کاوشوں سے اس امر کی کوشش کی ہے کہ ڈیکارٹ کے اس تصور دوئی کو قطعاً برطرف کر دیا جائے جس نے زندگی کی حقیقت سے وحدت اور کلیت کو ختم کر دیا ہے۔ کیونکہ اسے برطرف کیے بغیر روح اور مادے کے اس فطری توازن کے تصور کو قائم نہیں کیا جا سکتا جس سے زندگی فی الواقع عبارت ہے۔ چنانچہ مثبت طور پر انہوں نے اس تصور کو برطرف کرتے ہوئے اپنے "غیر ثانوی ثنویت" (NONDUAL DUALITY) کے تصور کو ریاضی، طبیعیات اور حیاتیات کی بنیادوں پر قائم کیا ہے۔ موصوف کا کہنا ہے کہ دوئی اور کثرت ایک حقیقت ضرور ہیں مگر انکا تصور وحدت سے الگ کر کے نہیں کیا جا سکتا۔ حقیقت کلی یہ ہے کہ یہ وحدت کے اندر ہیں اور وحدت ان کے اندر ہے[1]

---

[1] موصوف نے کسی قیاسی فلسفے کو اپنی فکر کی بنیاد نہیں بنایا ہے بلکہ انہوں نے خصوصاً جرمن ریاضی داں فیلکس کلین (FELIX KLEIN) اور اصول موبیس (MOBIUS PRINCIPLE) سے استفادہ کرتے ہوئے اپنے دلائل کو اس مقام تک پہنچا دیا ہے جن کو ریاضی کی ایسی شکلوں کے ذریعہ مشاہدے کی حدود تک لایا جا سکتا ہے جیسی ہم کو مثلاً علم پیمائش ارضی (GEOMETRY)

(بقیہ حاشیہ ص ۱۶۸ پر)

ہمارے نزدیک موصوف کا یہ تصور آنے والی صدی میں مشرق و مغرب کے افکار کو اس طرح ہم آہنگ کر سکے گا جس سے غالباً ایک نئے دور کی ابتدا ہوگی جس میں انسان آج کی ان مصائب سے گھری ہوئی زندگی سے شاید نکل سکے گا جو اس پر جبراً مسلط ہیں۔

ہمارے نزدیک اس تصور اور اس کے بعض نتائج کو اردو داں اہل فکر کے سامنے لانا ایک علمی و اخلاقی ذمہ داری ہے کیونکہ اس تصور کا ایک لازمی نتیجہ یہ بھی ہے کہ اخلاقی قدروں کی وہ روحانی بنیادیں دوبارہ استوار ہو سکتی ہیں جن کو آج کے بازاری تمدن نے ختم کر دیا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اس تصور کے قائم ہونے سے روحانیت کو اس نظریہ علم اور نظریہ حقیقت میں سمویا جا سکتا ہے جس کو دوئی کے تصور نے ساقط کر دیا ہے۔

علاوہ ازیں موصوف مستقبل قریب میں مشرق و مغرب کے تہذیبی سرمایے کو

(بقیہ حاشیہ ص ۱۶۷) میں اقلیدس کے یہاں اور بعد میں ملتی ہیں۔ تشکیلیں اس نوعیت کی ہیں جن کی ہم براہ راست مجمع ضدین (UNION OF OPPOSITES) کا عینی مشاہدہ کر سکتے ہیں۔ موصوف نے ان کا استعمال ان تصورات کے دلائل کے لیے ایک نہایت ٹھوس اور مستحکم بنیاد فراہم کرنے کے لیے بڑی کثرت سے کیا ہے، جن تصورات پر ہم اس مقالے میں گفتگو کریں گے، اسی قسم کی ریاضی کی شکلوں میں ایک شکل (NECKER CUBE) ہے اس کی خصوصیت یہ کہ اس میں (TWO DIMENSIONAL PROJECTION) کو تین میں اس طرح لایا جا سکتا ہے ہم اگر اس شکل کو غور سے دیکھیں تو ہمیں لگے گا کہ وہ اوپر نیچے حرکت کر رہی ہے، یہ باتیں چونکہ عام دلچسپی کی نہیں ہیں اور نہ ہی اس ریاضی کی بحث کو بہ آسانی سمجھا جا سکتا ہے جو انھوں نے دلائل کے ثبوت میں کی ہیں اس لیے ہم یہاں ان کا کوئی تفصیلی ذکر نہیں کر رہے ہیں۔

یکجا کر کے انسانیت کی تعمیر نو کے لیے وہ جامع تصورات سامنے لانے والے ہیں جو اس دور کی وہ عظیم فکری حرکت ہے جس کو آج سے تقریباً ستر سال پہلے علامہ اقبال اور سری آروبندو نے دیکھ لیا تھا۔ چنانچہ ہم اس گفتگو میں نظریہ "غیر ثنائی ثنویت" کی وضاحت کرتے ہوئے ان نتائج کو پیش کریں گے جو اس سے پیدا ہوتے ہیں۔

پروفیسر روزن نے حالات حاضرہ کا جائزہ لیتے ہوئے یہ بتایا ہے کہ آج کا انسان تفرقوں کے ایک ایسے جال میں پھنسا ہوا ہے جو اس کی خانگی زندگی سے لے کر بین الاقوامی تعلقات تک پھیلا ہوا ہے۔ صورت حال یہ ہے کہ قدروں کا معیار اور زندگی کو سہارا دینے والے تمام عقائد شبہ کی زد میں آ چکے ہیں اور اس صدی کے اختتامی دور میں داخل ہوتے ہوتے تخریبی قوتوں کی رفتار بہت تیز ہو چکی ہے۔

زندگی سے نظم و نسق ٹوٹ رہا ہے اور انسان کا وہ رشتہ جس کو اس کے خارجی طبیعی ماحول سے فطرت نے قائم کیا ہے ایک ہمہ گیر بحران کا شکار ہو چکا ہے، بین الاقوامی ڈاکہ زنی اور دہشت پسندی کے ساتھ ساتھ نیوکلیر ہتھیاروں کی اندھا دھند بہتات اس دیوانگی کی حد تک جا چکی ہے جس کو موصوف نے "نیوکلیر دیوانگی"- (NUCLEAR INSANITY) - بتایا ہے۔

یہ وہ صورتحال ہے جس سے زندگی کو نکالنے کے لیے انہوں نے غیر ثنوی ثنویت یا "ثنویتی وحدت" (DUALISTIC MONISM) کا تصور پیش کیا ہے۔ جس کی رو سے حقیقت ایک وحدت ہے اور یہی وہ کلیہ ہے جس کے تحت جدید طبیعیات اور حیاتیات کے حقائق کو سمجھا جا سکتا ہے۔ وہ کثرت جو وحدت سے وابستہ ہے اس کو اس سے الگ نہیں کیا جا سکتا کیونکہ ایسا کرنے سے نہ تو وحدت کا کوئی

تصور باقی رہتا ہے اور نہ کثرت کا کوئی مقام ہے' نفس واقعہ یہ ہے کہ حقیقت ان کے
لازم و ملزوم ہونے کا دوسرا نام ہے۔ اسی طرح معروضی اور داخلی کو الگ نہیں کیا جا سکتا۔
اور جس کو کرکے مغربی سائنس نے ایک فاش غلطی کی ہے۔ لیکن ان کا لازم و ملزوم ہونا
وہ جدلیاتی حرکت و عمل (PROCESS) ہے جس سے حقیقت اپنی وحدت کو
کثرت اور پھر اس کثرت کو ایک نئی وحدت میں تبدیل کرتے ہوئے اس طرح اپنی توثیق
کرتی چلتی ہے کہ کسی تبدیلی کو اس کی غیر مبدل اصل سے الگ نہیں کیا جا سکتا، چنانچہ
مبدل اور غیر مبدل کا یہ جدلیاتی امتزاج خود کو ان ابھرتی ہوئی شکلوں میں ڈھالتا جاتا
ہے جو وقت کی رفتار کے ساتھ ہم کو نظر آتی ہیں۔

پروفیسر روزن نے اپنے اس نظریہ کے تحت دوئی کے تصور کو برطرف کر دیا
ہے خواہ اس کا تعلق ذہن و جسم کی دوئی سے ہو، داخلی اور معروضی سے ہو، وحدت
و کثرت سے ہو یا مبدل اور غیر مبدل سے ہو۔ انہوں نے اپنے اس نظریہ اور اس سے
پیدا شدہ نتائج کو ایک جامع شکل میں اپنی کتاب میں پیش کیا ہے جو نیویارک سے
۱۹۹۴ء میں شایع ہوئی ہے[1] اور جس کے ذریعہ انہوں نے جدید سائنس کی چند
بنیادوں کو جنھیں خود سائنس ہی کے اندر سے مشکوک بنا دیا ہے اس کو وہ سائنس کا
داخلی انہدام کہتے ہیں۔

سب سے پہلے ۱۹۷۵ء میں موصوف نے ہیگل کے اس جدلیاتی عمل کے تصور

---

[1] SCIENCE, PARADOX, AND THE MOBIUS PRINCIPLE THE EVOLUTION OF A TRANSCULTURAL APPROACH TO WHOLENESS.

کو در بر ہم کرنے کے لیے قدم اٹھایا جس کا تعلق اس کے تصور ہستی یا وجود (BEING)
اور اس کے واقع ہونے سے ہے (BECOMING) اور جس میں دوئی کا تصور
چھپا ہوا ہے۔ ایک نہایت طویل اور مدلل بحث سے انہوں نے یہ ثابت کیا کہ ہستی جو ہے
(BEING) اور جو وہ بن رہا ہے (BECOMING) ایک داخلی وحدت
میں اس طرح منسلک ہے کہ اس کے پیہم عمل سے اس ناتمام کائنات سے برابر صدائے
کن فیکون اٹھ رہی ہے۔ ان کے نزدیک انسان اس کن فیکون کی حرکت کا ایک حصہ
نہیں بلکہ ایک پہلو (ASPECT) ہے۔ جس کو ممکنات کا عالم یہ نشاندہی کر رہا ہے
کہ وہ اپنے غیر متعین مستقبل کو خود متعین کر سکتا ہے۔ انسان کسی میکانکی عمل کی گرفت میں
نہیں ہے اس لیے وہ اپنے ارادے سے اس خارجی حقیقت پر اپنے اثرات کی گرفت
کو مسلسل بڑھا سکتا ہے۔

جدید طبعیات کا ہر طالب علم یہ اچھی طرح جانتا ہے کہ نیوٹن کے یہاں مادے
کے ٹھوس ہونے کا تصور ایک آخری یقین بن چکا تھا جس کو ہائزن برگ اور ماکس پلینگ
کی تحقیقات نے توڑ ڈالا اور آج ریاضی اور طبعیات میں ایک اہم مسئلہ اس سے متعلق ہے
کہ ہیئت اشیاء اور حقیقت کے وہ پہلو جو زماں اور مکاں سے عبارت ہیں ان میں
ہم آہنگی (SYMMETRY) اور غیر ہم آہنگی (ASYMMETRY) کا رشتہ
کس نوعیت کا ہے۔ کیا غیر ہم آہنگی، ہم آہنگی میں بدل جاتی ہے؟ یعنی کیا ان پر جدلیاتی
عمل کا تصرف ہے؟ پروفیسر موصوف کہتے ہیں کہ غور سے دیکھئے تو پتہ چلتا ہے کہ
یہ دونوں حالتیں ایک ارتقائی عمل میں پیدا ہوتی رہتی ہیں۔ اگر حیاتیاتی حقائق کو
دیکھا جائے تو نظر آئے گا کہ اجسام (ORGANISMS) میں ہم آہنگی جو

قطر نمایا دائرے کی شکل (RADIAL SYMMETRY) میں پائی جاتی ہے ارتقائی عمل کے تحت سمٹ کر دو طرفہ متوازی شکل (BILATERAL SYMM-ETRY) اختیار کر چکی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ یہ مسئلہ ریاضی، طبعیات اور حیاتیات میں اور خصوصاً خلیہ (CELL) پر جدید تحقیقات کے سبب ایک غیر معمولی اہمیت اختیار کر چکا ہے۔ چنانچہ پروفیسر موصوف نے اس پر مدلل بحث کر کے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ "ہم آہنگی" اور "غیر ہم آہنگی" جدلیاتی عمل سے اپنے سے ماورا ایک نئی ہیئت کو پیدا کر رہی ہیں جس کو وہ (SYNSYMMETRY) کہتے ہیں[1] ان کا کہنا ہے کہ ارتقائی عمل ایک ایسا ہمہ گیر عمل ہے جس کے بغیر ہم کو حقیقت اور وجود کا کہیں سراغ نہیں ملتا۔ چنانچہ جس کو وہ (SYNSYMMETRY) کہتے ہیں وہ اسی ارتقائی عمل کی ایک حرکت ہے۔ یہ وہ حرکت ہے جس کے تحت "ہم آہنگی" اور "غیر ہم آہنگی" اپنے کسی سابقہ وجود اور ہیئت کو بدل دیتی ہیں۔

آج سے پندرہ سال قبل موصوف نے وہ سوال اٹھایا ہے جس نے ہمیشہ انسان کو جھنجوڑ کر رکھ دیا ہے۔ وہ پوچھتے ہیں: "میں کون ہوں اور کیا ہوں؟ آج اس دور میں مشرق و مغرب کا ہر فکر مند انسان اپنے وجود سے اس سوال کو کر رہا ہے" چنانچہ اس پر پہلے حیاتیاتی نقطۂ نظر سے بحث کرتے ہوئے انہوں نے ڈارون کے نظریہ کی بنیادی کمزوری یا سقم کو بالکل فاش کر دیا ہے اور یہ ثابت کر دیا کہ اس کا نظریۂ ارتقاء سرے سے نظریۂ ارتقاء ہے ہی نہیں۔ کیونکہ وہ انواع میں ارتقائی تبدیلیوں سے بحث کرتے وقت ہرگز کسی بنیادی تبدیلی (FUNDAMENTAL CHANGE)

[1] اس اصطلاح کا اردو ترجمہ موجود نہیں ہے۔

کی بات نہیں کرتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ڈارون تمام اجسام کی ساخت اور ان کے افعال کو ایک ہی اصول یعنی اتفاقی جینیاتی تبدیلی (CHANCEGENETICVAR-ION) اور اس پر فطرت کے انتخاب (NATURAL SELECTION) کے تحت لے آتا ہے اور یہ ایک اندھا اصول ہے۔ مزید براں یہ ہے کہ ڈارون کے نظریہ کے تحت ہم انسان صرف حیاتیاتی مشین بن کر رہ جاتے ہیں اور وہ بھی اس طرح کہ ہم ہم خود اپنے بہترین مفادات کے خلاف بالکل اندھے اور بے عقل ہو کر عمل کرنے لگتے ہیں۔ بالفاظ دیگر ڈارون کے نظریہ اور اصول کے تحت ہی یہ سب کچھ ہم اختیاری نہیں بلکہ جبری طور پر کرتے ہیں۔ موصوف نے اس سب کو "جنگل کا قانون" (LAW OF JU-NGLE) بتایا ہے اور اس نظریہ کو بالکل برطرف کرتے ہوئے جینیاتی علم (GE-NETICS) اور آرگینک کیمسٹری (ORGANIC CHEMISTRY) کی جدید تحقیقات کی روشنی میں وہ نظریۂ ارتقا پیش کیا ہے جس کو بغور دیکھنے سے یہ لگتا ہے کہ وہ نظریۂ ارتقاء کو مولانا رومؒ کی مثنوی سے نکال کر جدید دور میں لے آئے ہیں۔

انہوں نے بتایا کہ وہ ارتقائی عمل جو غیر ذی روح مادے (INORGANIC-MATTER) سے شروع ہو کر وہ ارتقائی شکلیں اختیار کر چکا ہے جس کو ہم نباتات سے لے کر انسان تک دیکھ رہے ہیں چار مدارج اور حالتوں میں واقع ہے۔ جس کو وہ (TRANSPECIFIC EVOLUTION) کہتے ہیں۔ پہلی حالت کو انہوں نے قطعاً طبیعی (PHYSICAL) بتایا ہے جسے انہوں نے "عالم کبیر" (MACROCOSM) سے تعبیر کیا ہے۔ کیونکہ ان کے خیال کے مطابق اس عالم میں سلسلۂ زماں نہیں ہے یہ لازماں (TIMELESS) ہے۔ گویا زماں کی ابتدا

قطر نما یا دائرے کی شکل (RADIAL SYMMETRY) میں پائی جاتی تھی
ارتقائی عمل کے تحت سمٹ کر دو طرفہ متوازی شکل (BILATERAL SYMM-
-ETRY) اختیار کر چکی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ یہ مسئلہ ریاضی، طبعیات اور حیاتیات میں
اور خصوصاً خلیہ (CELL) پر جدید تحقیقات کے سبب ایک غیر معمولی اہمیت اختیار
کر چکا ہے۔ چنانچہ پروفیسر موصوف نے اس پر مدلل بحث کر کے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ
"ہم آہنگی" اور "غیر ہم آہنگی" جدلیاتی عمل سے اپنے سے ماورا ایک نئی ہیئت کو
پیدا کر رہی ہیں جس کو وہ (SYN SYMMETRY) کہتے ہیں[1] ان کا کہنا ہے
کہ ارتقائی عمل ایک ایسا ہمہ گیر عمل ہے جس کے بغیر ہم کو حقیقت اور وجود کا کہیں
سراغ نہیں ملتا۔ چنانچہ جس کو وہ (SYNSYMMETRY) کہتے ہیں وہ اسی
ارتقائی عمل کی ایک حرکت ہے۔ یہ وہ حرکت ہے جس کے تحت "ہم آہنگی" اور "غیر ہم آہنگی"
اپنے کسی سابقہ وجود اور ہیئت کو بدل دیتی ہیں۔

آج سے پندرہ سال قبل موصوف نے وہ سوال اٹھایا ہے جس نے ہمیشہ انسان
کو جھنجوڑ کر رکھ دیا ہے۔ وہ پوچھتے ہیں: "میں کون ہوں اور کیا ہوں؟ آج اس دور
میں مشرق و مغرب کا ہر فکر مند انسان اپنے وجود سے اس سوال کو کر رہا ہے" چنانچہ
اس پر پہلے حیاتیاتی نقطۂ نظر سے بحث کرتے ہوئے انہوں نے ڈارون کے نظریہ کی
بنیادی کمزوری یا سقم کو بالکل فاش کر دیا ہے اور یہ ثابت کر دیا کہ اس کا نظریۂ ارتقاء
سرے سے نظریۂ ارتقاء ہے ہی نہیں۔ کیونکہ وہ انواع میں ارتقائی تبدیلیوں سے بحث
کرتے وقت ہرگز کسی بنیادی تبدیلی (FUNDAMENTAL CHANGE

[1] اس اصطلاح کا اردو ترجمہ موجود نہیں ہے۔

کی بات نہیں کرتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ڈارون تمام اجسام کی ساخت اور ان کے
انفعال کو ایک ہی اصول یعنی اتفاقی جینیاتی تبدیلی (CHANCEGENETICVAR-
-ION) اور اس پر فطرت کے انتخاب (NATURAL SELECTION
کے تحت لے آتا ہے اور یہ ایک اندھا اصول ہے۔ مزید براں یہ ہے کہ ڈارون کے نظریہ
کے تحت ہم انسان صرف حیاتیاتی مشین بن کر رہ جاتے ہیں اور وہ بھی اس طرح کہ پھر
ہم خود اپنے بہترین مفادات کے خلاف بالکل اندھے اور بے عقل ہو کر عمل کرنے لگتے
ہیں۔ بہ الفاظ دیگر ڈارون کے نظریہ اور اصول کے تحت ہی یہ سب کچھ ہم اختیاری نہیں
بلکہ جبری طور پر کرتے ہیں، موصوف نے اس سب کو "جنگل کا قانون" (LAW OF JU-
-NGLE) بتایا ہے اور اس نظریہ کو بالکل برطرف کرتے ہوئے جینیاتی علم (GE-
-NETICS) اور آرگینک کیمسٹری (ORGANIC CHEMISTRY)
کی جدید تحقیقات کی روشنی میں وہ نظریۂ ارتقاء پیش کیا ہے جس کو بغور دیکھنے سے یہ لگتا
ہے کہ وہ نظریۂ ارتقاء کو مولانا رومؒ کی مثنوی سے نکال کر جدید دور میں لے آئے ہیں۔

انہوں نے بتایا کہ وہ ارتقائی عمل جو غیر ذی روح مادے (INORGANIC-
-MATTER) سے شروع ہو کر وہ ارتقائی شکلیں اختیار کر چکا ہے جس کو ہم نباتات
سے لے کر انسان تک دیکھ رہے ہیں چار مدارج اور حالتوں میں واقع ہے۔ جس کو
وہ (TRANSPECIFIC EVOLUTION) کہتے ہیں۔ پہلی حالت کو
انہوں نے قطعاً "طبیعی" (PHYSICAL) بتایا ہے جسے انہوں نے "عالم کبیر"
(MACROCOSM) سے تعبیر کیا ہے۔ کیونکہ ان کے خیال کے مطابق اس عالم
میں سلسلہ زماں نہیں ہے یہ لازماں (TIMELESS) ہے۔ گویا زماں کی ابتدا

لازماں سے ہے کیونکہ یہ "عالم کبیر" پھر خود کو ایک "عالم صغیر" (MICROCOSM) میں معکوس کرتا ہے جو حیاتیاتی ہے۔ یہ عالم زمانی ہے۔ پھر ارتقائی عمل کے تحت یہ "عالم صغیر" خود کو منفرد شکلوں میں معکوس کرتا ہے جس کو وہ محسوسات کا مقام (AFFECTIVE LEVEL) بتاتے ہیں جو بالآخر نفسیاتی حالت (PSY-CHOLOGICAL LEVEL) میں منفرد ہو جاتا ہے جہاں شعور کی کارفرمائی پھر اپنے اندر سے "عالم کبیر" کو معروضی بنا دیتی ہے۔ یہاں وہ ایک مفکر روڈولف اسٹینر (RUDOLF STEINER) سے اتفاق کرتے ہوئے بتاتے ہیں کہ حقیقت کی اصل کا سراغ ایک پوشیدہ شعور میں ملتا ہے۔ انسان کی داخلی شعوری قوت نے معروضی کو معروضی کی ہیئت دی ہے۔ حقیقت پہلے غیر منفرد تھی، پھر جدلیاتی سلسلہ نفی اور اثبات شروع ہوا۔ جس سے ارتقائی عمل نے انسان کو اس کی موجودہ حالت تک پہنچایا اور اب اس وقت اس کی آئندہ حالتوں کے بارے میں وثوق سے کچھ نہیں کہا جا سکتا البتہ اتنا ضرور ہے کہ اس کی موجودہ حالت ارتقائی عمل کا اختتام نہیں ہے اور اس کو محض اپنے مفادات سے آگے فطرت کے ہمہ گیر تقاضوں کو پورا کرنا ہوگا نیز اپنی سابقہ حالتوں سے ایک ہم آہنگی پیدا کرنا ہوگا یعنی فطرت کی وہ سابقہ حالتیں جنکو موصوف نے اس کا عکس (REFLECTION) بتایا ہے[1] جس روز و شب میں

---

[1] ہمارا ذاتی خیال ہے کہ انسان کے وجود کا راز یہ ہے کہ وہ "احسن تقویم" ہے، فطرت جس طرح اس میں معکوس ہوتی ہے اور کسی بھی وجود میں اس طرح نہیں ہوتی، یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ انسان کے جسمانی وجود میں وہ سب کچھ ہے جو جمادات، نباتات اور حیوانات کے اندر اور ان کے اجسام میں ہے لیکن انسان کی "تقویم احسن" کا اہم ترین خاصہ وہ شعور ہے جو ایجابی اور

(بقیہ حاشیہ ص ۱۷۵ پر)

انسان الجھا ہوا ہے اس سے شعوری طور پر اسے نکلنا ہوگا کیونکہ اس کے "زمان و مکاں اور بھی ہیں"۔ مولانا روم نے یہ بتایا تھا کہ انسان کو اپنی سابق حالتوں کی کوئی یاد داشت نہیں ہے لیکن اس کی اس موجودہ حالت کو آئندہ ایک حالت میں بدلنا ہے۔ پروفیسر وزن نے ارتقائی عمل کو بیان کرتے وقت ہیگل کی اصطلاحوں یعنی BEING اور BECOMING کا استعمال کیا ہے اور کہا ہے انسان اپنی شعوری قوت سے اب جس ارفع حالت میں اپنے وجود کو معکوس کرے گا وہ ارتقائی عمل کی اگلی حرکت ہوگی۔

ٹھیک اسی طرح انہوں نے طبعیات اور ریاضی کے تصور محدود (FINITE) اور لامحدود (INFINITE) کے اس زبردست بحران سے مدلل بحث کی ہے[1] جو اس وقت ان علوم میں سائنس دانوں کی فکر کو مرکوز کیے ہوئے ہے۔

موصوف نے اقلیدس اور کانٹ کے ان نظریات زمان اور مکان سے آگے جو اصلاً تجزیاتی (ANALYTIC) ہیں اپنا وہ نظریہ قائم کیا ہے جسے وہ ماورائے تجزیہ (TR-ANSANALYTIC METATHEORY) کہتے ہیں جو سائنس کے عام نظریات سے بہت اوپر ہے۔ اس نظریے کی رو سے غیر محدود (INFINITE) کے مطلق ہونے کے

(بقیہ حاشیہ ص ۱۷۴) معروضی کے فرق کو ختم کر سکتا ہے اور حقیقت کی اس وحدت کو پا لیتا ہے جو حواس و عقل سے قطعاً ماوراء ہے۔ چنانچہ انسان اپنے اس شعور کو جس وقت خود کھو دیتا ہے وہ "اسفل سافلین" میں لوٹ جاتا ہے۔

[1] اس مدلل بحث میں انہوں نے اپنے معاصر ریاضی اور طبعیات کے ماہرین کے خیالات سے استفادہ کیا ہے۔ یہ بحث اتنی طویل اور ادق ہے کہ ہم یہاں صرف اس نتیجے کو بیان کر سکتے ہیں جو موصوف نے بیان کیا ہے۔

اس تصور کو ختم کر دینا اس لیے ضروری ہے کہ وہ اس کے اور محدود (FINITE) کے درمیان دوئی کو برقرار رکھتا ہے جس سے ریاضی میں پیدا ہونے والی الجھنیں ختم نہیں ہو سکتی ہیں۔ دراصل محدود کے تصور کو وہ وسعت دے دیتا ہے کہ جس سے دوئی کی خلیج ہی ختم ہو جائے چنانچہ انہوں نے بتایا کہ محدود خود اپنے اندر سے اپنی ہیئت میں رد و بدل کر سکتا ہے جس کو وہ اس کا (TRANSMUTE) ہونا کہتے ہیں۔ چنانچہ اس طرح ہم ریاضی میں پیدا ہونے والے بحران سے نکل سکتے ہیں۔

پروفیسر روزن کا فکر دراصل ایک ہمہ گیر فکر ہے جس کے تحت انہوں نے ریاضی، طبعیات، فلسفہ اور نفسیات سے دوئی کے تصور کو تقریباً بالکل ختم کر دیا ہے۔ چنانچہ انکی تحریروں میں ہمیں متناقض اصطلاحوں کا استعمال کافی ملتا ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ دوئی کے تصور نے جن حقایق کو دو الگ الگ حیثیتوں میں تقسیم کر دیا وہ ان کو ہمارے وجود کا تناقض کہتے ہیں۔ مثلاً ذہن اور جسم کے تعلق کے اس مسئلہ میں جو نفسیات میں کئی صدی سے چلا آرہا ہے انہوں نے بتایا کہ یہ وہ متناقض حقایق ہیں جن کو ہم آہنگ کیا جا سکتا ہے۔ اگر ہم عقل کے اس سرے کو پکڑ لیں جو اس کی اصل ہے اور جو فی نفسہ خود عقل کی نفی ہے تو ہم کو ذہن و جسم کا رشتہ تناقض کی ایک کلی شکل میں نظر آئے گا ہم کو "مجسم ذہن" کا احساس ہوگا۔ یعنی وہ ذہن جس کی تجسیم ہو چکی ہو۔ جہاں کوئی دوئی باقی نہ رہی ہو، جہاں تناقض ایک ایسی ہیئت اختیار کر چکا ہو جو وجود کی توثیق کر دے۔

دراصل موصوف کے نزدیک یہ تناقض کوئی قیاسی بات نہیں ہے۔ بلکہ ذہن و جسم کی اس حقیقت سے عبارت ہے جس سے انکار نہیں کیا جا سکتا اور جس کو دو الگ الگ باتیں مان کر ایک بہت بڑی فکری غلطی کی گئی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اگر ہم ذہن و جسم کے

اس متناقض تعلق کو اپنے اندر سمو لیں[1] یعنی اپنے احساسات، اپنے اندر اور اپنے وجود کی ان گہرائیوں میں جہاں ساری قربتیں چھپی ہوئی ہیں تو ہم اپنے اسی "ذہن مجسم" کی آواز کو سن سکیں گے۔ ہمارے وجود کی ترتیب ہی بدل جائے گی اور ہمارا وجود اس تناقض کی توثیق کرے گا اور یہ تناقض ہمارے وجود کی بہ الفاظ دیگر ہم اپنے "خود" کو وہ "خود" پائیں گے جس کو دوئی نے پارہ پارہ کر دیا اور جس کی اصل کو عقلیت محض نے خود ہم ہی سے چھپا دیا۔ دراصل ذہن و جسم ایک "غیر ثنوی ثنویت" میں ایک دوسرے سے اس طرح وابستہ ہیں کہ ان کو قطعاً الگ نہیں کیا جا سکتا۔

موصوف نے نہایت واضح طور پر یہ بتایا ہے کہ اس کائنات کے اندر جو اس زمان و مکان سے عبارت ہے ایک متحرک آفاقی شعور کام کر رہا ہے اور اس عالم کے اندر مادی اور غیر مادی حقایق کا امتزاج اس طرح پر واقعہ ہوتا جا رہا ہے کہ ایک متحرک حقیقت مادے کی حیثیتوں کو نہ صرف مادی طور پر بدلتی چلی جا رہی ہے، بلکہ ان میں روحانی اوصاف بھی پیدا کر رہی ہے، چنانچہ ایک "روحانی مادیت" ہے جو اس عمل کے نتیجے میں رونما ہوتی ہے جس میں کہیں نہ تو کوئی تضاد ہے نہ دوئی۔ انہوں نے بڑے وثوق سے یہ بات کہی ہے کہ اس مقام پر جہاں مشرق و مغرب کے افکار جمع ہو جاتے ہیں، ہم کو ایک ایسا عالم نظر آتا ہے جو حقیقت کے مادی اور غیر مادی پہلوؤں کے مدغم ہونے سے عبارت ہے۔ اس کو موصوف (SYNCHRONISTIC WORLD)

---

[1] یہی وجہ ہے جو ہم دیکھتے ہیں کہ وہ لوگ جن میں معصومیت ہوتی ہے ان کا کردار ریاکاری اور عیاری سے پاک ہوتا ہے اور وہ اپنے اندرونی احساسات کو اپنے چہرے کے آثار سے چھپا نہیں پاتے۔

کہتے ہیں۔ اس تصور کے تحت ہم کو وہ حقایق بالکل فطری واقعات نظر آنے لگیں گے جن کا تعلق (PARAPSYCHOLOGY)[1] سے ہے مثلاً ادراک ماورائے حواس (CAIRLOYANCE) یا ادراک ماقبل (PRECOGNITION) جو نفسیات کے لیے ایک معمہ بنے ہوئے ہیں۔ چنانچہ اس سلسلہ میں انہوں نے شرح و بسط سے بحث کی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ جدید طبیعیات کے حقایق نے بنیادی طور پر انسانی عقل کی ساخت اور ہیئت ہی کو چیلنج کر دیا ہے اور اس معاملہ میں نظریہ علم میں ایک زبردست بحران آ گیا ہے کیونکہ فلسفہ دوئی سے متاثر ہو کر پیدا ہوئے نظریات کے لیے انسانی ذہن کی اس کارکردگی کو تسلیم کرنا جو عقل سے سمجھ میں نہیں آتی ممکن نہیں ہے اور یہ بھی ممکن نہیں ہے ایسی کارکردگی کو ان مادی اسباب کی روشنی میں سمجھا جا سکے جو ہمارے حواس کی گرفت میں آ سکتے ہیں۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس مسئلہ کو لے کر موصوف نے دوئی کے تصور کو شاید ہمیشہ کے لیے ختم کر دیا ہے۔ کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ انسان کا مادی جسمانی وجود (PHYSIS) اور اس کا غیر مادی ذہن (روحانی) وجود (PSYCHE) ایک ایسے باہمی عمل سے وابستہ ہیں جو ایک نئے تشخص (IDENTITY) کو پیدا کرتا ہے اور یہ ایک مسلسل عمل ہے جو تعمیری نوعیت کا ہے، یعنی جس سے تشخص کی تعمیر ہو رہی ہے۔ ہم اس کا ادراک اپنے اندرونی "خود" (SELF) کی گہرائیوں میں کر سکتے ہیں لیکن یہ اس وقت

[1] اس وقت یعنی ۱۹۹۵ء میں نفسیات میں ایسے حقایق پر تحقیقات ہو رہی ہیں جو نہ تو عقلی تجزیے کی گرفت میں آتے ہیں نہ انکو اسباب و علل (CAUSALITY) کی منطق سے سمجھا سکتا ہے، وہ باتیں جو ہمارے شعور میں بغیر حواس کے آجاتی ہیں اس نظریہ علم کو درہم برہم کر رہی ہیں جس پر مغربی سائنس کی بنیاد استوار ہے۔

جب ہم اپنے اس وجود کے ماورا چلے جائیں جس کو ہم اپنے محدود شعور (EGO) کے ذریعہ سمجھتے ہیں[1]۔

چنانچہ وہ واقعات مثلاً ادراک ماورائے حواس (PRECOGNITION) یا ترسیل ذہنی (TELEPATHY) جو ہمیں حیرت میں ڈال دیتے ہیں اور جن کے پیچھے کوئی مادی سبب نہیں ہوتا اس وقت اچھی طرح سمجھ میں آتے ہیں جب ہم اپنے وجود کی ہمہ گیری کو سمجھ لیں اور یہ جان لیں کہ ہمارے غیر محدود شعور کی وسعتیں کیا ہیں۔ اسلیے ان کا کہنا ہے کہ ایسے واقعات نہ تو کوئی واہمہ ہیں اور نہ محض تخیلی ہیں۔ وہ اتنے ہی ٹھوس ہیں جتنے ہمارے حواس۔ ان حقایق کو جاننے کے لیے جس نظریہ علم کی ضرورت ہے اس کو وہ ماورائے ایجابیت یعنی (TRANSSUBJECTIVE) کہتے ہیں جس کے ذریعہ سے خارجی حقایق کے اور دوسرے انسان کے اندرون تک رسائی ممکن ہے[2]۔ موصوف نے "ماورائے ایجابیت" کی اصطلاح ایک سائنس داں ولبر (WILBUR) سے لی ہے۔

اس کی بنا پر انہوں نے ایک ایسا خیال بھی پیش کیا ہے جو معالجاتی نفسیات اور طب کے لیے غیر معمولی اہمیت رکھتا ہے۔ بات یہ ہے کہ آج کی دنیا پر ایک بازاری تہذیب چھائی ہوئی ہے جس کے نتیجے میں انسانی تعلقات سے وہ احساس ختم ہو چکا ہے جو انسانی تعلق کی روح ہے۔ چنانچہ انسانی تعلقات مردہ ہو چکے ہیں۔ یہی وجہ ہے

[1] جہاں تک ہم نے موصوف کے اس تصور کو سمجھا ہے ان کے بیان EGO اور SELF کا فرق کچھ اسی طرح کا ہے جو صوفیہ کے یہاں "قلب" اور ذہن یا عقل کا ہے [2] ہمارے نزدیک یہ وہ نظریہ علم ہے جو اکیسویں صدی کی نفسیات کو تصوف کے بنیادی تصورات سے لا کر ملا دے گا اور "علم باطن" اس علم کی شکل اختیار کریگا جس کا تصرف کئی جدید علوم پر ہوگا۔

جو آج ایک انسان باوجود اس کے کہ وہ انسانوں کے درمیان ہوتا ہے خود کو تنہا محسوس کرتا ہے اور یہ محسوس کرتا ہے کہ وہ ایک اجنبی سا ہے (ALIENATED) کیونکہ ایک فرد اور باقی انسانوں کے درمیان ایک خلیج قائم ہو چکی ہے اور آج کی ایک جماعیت دراصل کوئی اجتماعیت نہیں ہے بلکہ ایک انبوہ ہے جس میں فرد کا وجود بے معنی ہو کر رہ گیا ہے، ہمارا تعلق انسان کے بیرون سے ہے اس کے اندرون سے ہمارا کوئی سروکار نہیں ہے، لیکن اگر ہم تعلقات کو احساس کی گہرائیوں میں اتار کر اندرون تک لیجائیں تو تعلقات کو صحت مند بنایا جا سکتا ہے۔ کیونکہ ہم پھر ایک دوسرے کا احساس کرنے لگیں گے جس سے بہت سی وہ خرابیاں دور ہو سکتی ہیں جن کی وجہ سے طرح طرح کے عوارض پیدا ہو چکے ہیں۔ احساس کے ذریعہ فرد اور جماعت کو ایک ایسی وحدت میں ملایا جا سکتا جہاں اجتماعت کے وجود فرد کی توثیق اور فرد جماعت کے وجود کی توثیق کر سکیں اس وقت صورت یہ ہے کہ جماعت فرد کے وجود کی نفی کر رہی اور فرد جماعت کی مکمل تخریب کے لیے کوشاں ہے۔ خلاصہ بحث یہ ہے کہ (PARAPSYCHOLOGY) کے محیر العقل واقعات اس لیے وقوع میں آتے ہیں کہ ہمارے اندرونی وجود کی وہ چھپی قوتیں کام کر رہی ہیں جو ہمیں دوسرے کے اندرون تک لے جاتی ہیں اور ہم یہ جان لیتے ہیں کہ دوسرے کے دل میں کیا ہے اور بسا اوقات باوجود طویل فاصلے کے ہم یہ جان لیتے ہیں کہ دوسرے کے ساتھ کیا حادثہ پیش آگیا۔ یا یہ جان لیتے ہیں کہ آئندہ چند روز میں کیا واقعہ ہونے والا ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ جدید مغربی نفسیات کو آگے بڑھانے والے نظریہ علم نے ان باتوں کو سمجھنے کے لیے کوئی گنجائش باقی ہی نہیں رکھی۔ بلکہ ان کو سائنس کے میدان سے تقریباً خارج ہی کر دیا اور اس پر کام کرنے والے بدنام بھی ہوئے ہیں۔ لیکن آج

صورت حال یہ ہے کہ ان باتوں کی طرف چار و ناچار دھیان دینا پڑ رہا ہے اور وہ نظریہ علم متزلزل ہو چکا ہے جس میں ان کو یوں ہی سمجھا نہیں جا سکتا۔

پروفیسر رودزن نے اس دور کے ایک چوٹی کے ماہر طبعیات پروفیسر بوہم (D. BOHM) سے ایک طویل خط و کتابت کے ذریعہ طبعیات کے ان تمام تصورات کا جائزہ لیا ہے جو اس کے حالیہ بحران کا باعث ہیں۔ دراصل اس بحران کا سبب معروضی (OBJECTIVE) اور ایجابی (SUBJECTIVE) کی وہ تقسیم ہے جو فی نفسہ کبھی نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ یہ دونوں ایک دوسرے میں یا ایک داخلی وحدت میں ضم ہیں جس کو ہم ناپ تول کر اپنے علم کی گرفت میں لانے کی انتھک کوشش کر رہے ہیں جب کہ ہم اسے اپنے ادراک کی اس گیرائی کی گرفت میں لا سکتے ہیں جس کو موصوف نے تعمیری بصیرت (CREATVE INSIGHT) کہا ہے۔

ان مباحث کے دوران انھوں نے زماں (TIME) کے مسئلہ کو اٹھایا ہے جس کو دیکھ کر یہ احساس ہوتا ہے کہ وہ علامہ اقبال کے تصور زماں کی نادانستہ طور پر نمائندگی کر رہے ہیں۔ چنانچہ خلاصہ بحث یہ ہے کہ ہم جس وقت کا تجربہ کر رہے ہیں یعنی سلسلہ روز و شب وہ دراصل ایک غیر متفرق اور غیر منقسم (UNDIFFERENTIATED) حقیقت کی وہ تفریق (DIFFERENTIATION) ہے جس کے ذریعہ ہمارا وہ شعور اسے پکڑ رہا ہے جو شعور کلی کا حصہ ہے، یا یوں کہیے کہ اس کا ایک پہلو ہے۔ یہ دراصل موصوف کا تصور وحدت دوئی (MONISTIC DUALISM) ہے جس کے تحت متفرق اور غیر متفرق کا وہ دوئی سے ترتیب دیا ہوا رشتہ اس وحدت کا مظہر ہے جس کے پیچھے تناقض زماں (PARADOX OF TIME) چھپا ہوا ہے۔

وہ کہتے ہیں کہ وقت ایک عمل ہے اور وہ حرکت ہے جو ہر تبدیلی کو آگے بڑھنے کا سبب بنا دیتا ہے۔ وقت انسانی آزادی کی کلید ہے۔ موصوف کے ان تصورات کو غائر نظر سے دیکھنے سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ وہ تصوف کی طرف موڑ لینے لگتے ہیں اور یہ بات ان کے ایک طویل مقالے سے عیاں ہونے لگتی ہے جو حقیقت کی کلیت سے بحث کرتا ہے اور نیز تناقض کے ایک ایسے پہلو سے جس کا ذکر ہم اب کریں گے۔

پہلی بات جس کو سادہ الفاظ میں سمجھنے کی ضرورت ہے یہ ہے کہ ہر انسان ایک مکمل وجود کا خواہش مند ہے[1] لیکن جو بات اس میں حائل آ رہی ہے وہ اس کا وہ احساس "انا" یا "میں" کی وہ گرفت ہے جس میں وہ مقید ہے، احساس انا کی قید نے معروضی اور ایجابی کے درمیان ایک خلیج قائم کر دی ہے۔ چنانچہ یہ امتیاز "من و تو" وہ فاصلہ بن چکا ہے جو وجود میں خلا پیدا کر رہا ہے۔ یہ تو ٹھیک ہے کہ "من و تو" دونوں اپنی اپنی جگہ حقائق ہیں لیکن اس میں دوئی نہیں ہے یہ صرف حقیقت کا وہ تناقض ہیں جس کو اپنے وجود میں ضم کیا جا سکتا ہے لیکن اس عمل کے لیے "انا" سے ماورا نکلنا ضروری ہے۔ یا اس قید کو توڑنا ضروری ہے جو وجود کو مقید کیے ہوئے ہے۔ لیکن اس کے لیے اس ادراک کی نگاہ کی گیرائی ناگزیر ہے جو حقیقت کے ہر پہلو کے اندرون تک پہنچ سکے۔

اس کے لیے سب سے پہلے تو اس تصور کو ختم کر دینا ہے کہ محدود اور لامحدود حقیقت کے درمیان کوئی ایسی سرحد ہے جس کو پار کرنا ضروری ہے کیونکہ یہ وہ تصور ہے

[1] انسان حقیقت کا ایک پہلو ہے جو خارجی حقائق سے کٹ کر اور خود کو الگ کر کے اپنے وجود کی توثیق نہیں کر سکتا۔ "وہ فطرت کے مقاصد کی نگہبانی" جب ہی کر سکتا ہے جب وہ اس سے قریب ہو جائے۔ کیونکہ اس کی فطرت سے وابستگی خود اس کی فطرت کا ایک تقاضہ ہے۔

جو محدود اور لامحدود کی دوئی پر قائم ہے چنانچہ حقیقت کے ہر پہلو کے اندرون تک جانے کے لیے کسی سرحد کو پار نہیں کرتا ہے بلکہ اپنے اندرون کے اس افق (HO-RIZON) کے اندر پہنچ جاتا ہے جہاں وجود کی تاریک ابتدا روشن ہوئی تھی، جب وہ لامحدود سے محدود ہو کر ابھرا تھا۔ یہ محدود وجود کسی ایسی محدود حقیقت سے نہیں ابھرا جہاں دوئی ہو بلکہ یہ تو ایک تناقض کی وہ حرکت ہے جس سے خود حقیقت عبارت ہے۔ اس لیے ہمارے مکمل وجود کا راز "محدود" کی کسی سرحد میں نہیں پنہاں ہے بلکہ وہ خود اسی کے اندرون میں ہے۔ اس لیے اسے اپنے اندرون ہی میں دیکھنا ہے اس کے باہر نہیں۔ لیکن دیکھنا ایسا ہو جس میں خود اس دیکھنے کے عمل ہی کو دیکھ لیا جائے اور "دیکھنا" اور جس کو "دیکھا" یا جو "دیکھا" وہ ایک ہو جائے اور ہمارے وجود کی ایک کیفیت بن جائے۔ یعنی جب ہم اپنے "علاوہ" دیکھیں تو وہ اپنے "خود" (SELF) کو دیکھنے میں ضم ہو جائے۔ اپنے اندرون کو دیکھنے ہی سے شعور اور تحت الشعور کی تفریق مٹ جاتی ہے اور نگاہ گیر محدود اور لامحدود کی تمیز کرتے ہوئے بھی اس خط ممیز سے ماورا چلی جاتی ہے جو سطحی نگاہ کیلئے دوئی ہے

یہ "خود بینی" ہی وہ عمل ہے جو وجود کو مکمل بناتی ہے اور خودی کی وہ محدود حقیقت جو انا کی قید میں ہے اس سے نکل کر لامحدود کی وسعتوں میں پھیلنے لگتی ہے۔ موصوف کہتے ہیں کہ ہماری زبان (LANGUAGE) خود بڑی محدود ہے جو اس لامحدود کی اصل کو پکڑنے سے قاصر ہے۔ چنانچہ وہ تناقض کی حقیقت کو اور اس کے عمل کو بھی پکڑنے سے قاصر ہو جاتی ہے۔ اس لیے ہمیں ایک نئے انداز بیان کی ضرورت ہے جو یہ عیاں کرا سکے کہ جب ہم انا کی نفی کرتے ہیں تو کس طرح پھر اسی نفی سے اپنے وجود کا

اثبات کرتے ہیں۔

موصوف نے اس مقام پر ایک اہم نکتہ پیش کیا ہے جس کے بعد یہ محسوس ہوتا ہے کہ وہ تصوف کی گہرائیوں میں اتر جاتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں لفظ "میں" اپنی طرف ایک اشارہ ہے جس کی ہیئت صرف لفظی ہے اور یہ مثبت اشارہ یہ بتا رہا ہے کہ وہ کسی منفی اشارے کو اس طرح اپنے اندر لیے ہوئے ہے کہ ہم "میں" کو دوسرے سے یعنی وہ جو "میں" "نہیں ہے" ممیز کر رہے ہیں۔ اس دوسرے کو موصوف نے (NOT-I) کہا ہے۔ چنانچہ اس گفتار یا اسلوب گفتار کی ضرورت ہے جو اس "میں" کی نفی اور اس کے اثبات کے تناقض کو احساسات میں سمو کر اس کی "تجسیم" کر دے۔ یوں تو مسئلہ تناقض پر فلسفہ و طبعیات میں کافی بحث ہوئی ہے لیکن تناقض کی "تجسیم" کے بارے میں کچھ نہیں ملتا۔ موصوف کی مراد اس تجسیم سے دراصل یہ ہے کہ جس لامحدود کو ہم پرے اور دور سمجھ رہے ہیں وہ اپنے اندرون سے اس وقت ہم آہنگ ہو سکتا ہے جب اس "انا" کی قید سے احساسات کو آزاد کر لیں اور ذہن و جسم کی دوئی سے نکل کر محسوسات جسمانی کو اس "خود" کا ایک پہلو بنا لیں جس کو محض لفظی اشارہ کی شکل میں سمجھا گیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ قلب پر سے ذہن کے تسلط کو ختم اسی وقت کیا جا سکتا ہے جب "میں" اس وجود میں اتر جائے جس میں محبت کو ذہن و احساسات کی ہم آہنگی سے محسوس کیا جا سکے۔ یہ وہ محسوسات کا عالم ہے جہاں "میں" "اس" "خود" میں منقلب ہو جاتی ہے جو میرے مکمل وجود کو وجود میں لاتا ہے۔ جہاں لامحدود و محدود کا تناقض وجود میں ضم ہو کر اس کی خلا کو پُر کر دیتا ہے۔ جہاں میرا وہ کلی وجود جو ہر دوئی سے پاک ہے میری گفتار اور میری تحریر بن جاتا ہے۔ یا میں ایک "حقیقی" "میں" بن کر اپنی گفتار اور

اپنی تحریر میں نمودار ہوتا ہوں۔ جہاں یہ سب بے روح اور کھوکھلے ڈھانچے نہیں رہ جاتے بلکہ زندہ ہو جاتے ہیں اور مجسم ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح مجسم جس طرح وجود کا تناقض میرے اندر مجسم ہو جاتا ہے۔ میرے وجود سے ہم آہنگ ہو جاتا ہے جس کی آواز میرے ہر لفظ سے آتی ہے کیونکہ ہر لفظ میں بذات خود ہوتا ہوں۔ یہی وہ ہم آہنگی ہے جو من و تو کو باہم دگر ملاتی ہے۔ جو ہر دوئی، ہر کثرت اور ہر متغیر حالت اور ہر ارتقائی عمل کو وحدت میں پرو دیتی ہے اور یہی ہم آہنگی ہم کو وقت کے سلسلے کی قید سے نکالتی ہے یعنی ہمارے شعور کو اس سے آزاد کرتی ہے اور یہی ہم آہنگی انسان اور انسان کو محبت کے اس رشتے میں پروتی ہے جو آج ٹوٹ چکا ہے اور یہی ہم آہنگی ان گریبانوں کو رفو کرتی جن کو دست فطرت نے چاک کیا ہے کیونکہ انسان نے اپنی کوتاہ بینی اور کوتاہ اندیشی سے فطرت سے اپنا رشتہ توڑ لیا۔

یہ ہے خلاصہ ان طویل، مدلل اور براہین پر مبنی مباحث کا جو موصوف کے یہاں ریاضی، طبعیات، حیاتیات، فلسفہ اور نفسیات اور ایک حد تک لسانیات پر پھیلی ہوئی ہیں۔

ان کے اثر سے ایک نیا فکر ابھر رہا ہے جو ہماری آیندہ آنے والی صدی میں مختلف علوم پر گہرا اثر انداز ہونے جا رہا ہے اور یہ فکری قوت عصر حاضر کے بعض افکار کو آیندہ بالکل درہم برہم کرنے جا رہی ہے، خصوصاً ان کو جنھوں نے دوئی کے راستے سے انسان کو تفرقوں، نفرتوں اور پراگندہ خیالی کے جال میں پھانس دیا ہے اور اس پر وہ بے حسی طاری کر دی جس سے انسانی تعلقات کے اندر سے انسانی اوصاف ختم ہو چکے ہیں۔

اکیسویں صدی کی یہ فکری قوت مشرق و مغرب کے افکار کو غالباً اس طرح جمع کر دیگی جس سے اس کی عظیم تہذیبوں کا وہ سرمایہ محفوظ ہو جائے گا جو کبھی بھی "نیوکلیر دیوانگی" کی ایک

حرکت سے ہمیشہ کے لیے معدوم ہو سکتا ہے۔

کہتے ہیں کہ البرٹ آئنسٹائن (EINSTEIN) نے جب ۱۹۲۳ء میں اپنا نظریۂ اضافیت پیش کیا تو امریکہ کی ایک سرکاری OBSERVATORY کے ڈائرکٹر ٹی۔ جے۔ جے۔ سی (T.J.J. SEE) نے اس کو ایک بے کار اور گمراہ کن بات بتایا اور اسی طرح فرانس کے عضویات کے ایک پروفیسر جو تولوز یونیورسٹی میں پڑھاتے تھے انہوں نے ۱۸۷۲ء میں لوئی پاسٹر کی جراثیم کی تھیوری کو ایک مضحکہ خیز افسانہ بتایا تھا۔ ان کا نام پیئرے پوشے (PIERRE POCHET) تھا اسی طرح تعجب ہوتا ہے کہ لارڈ ولیم کلون (LORD WILLIAM KELVIN) نے جو خود ایک بڑے ماہر طبعیات تھے ۱۹۰۰ء میں اکس ریز (X-RAYS) کو ایک ڈھونگ بتایا۔

آج پروفیسر روزن کے خیالات سے ابھری ہوئی فکری قوت جس آنے والے دور کی طرف اکیسویں صدی کے افکار کو لے جانے والی ہے اس کا اندازہ اسوقت کر لینا واقعی بہت مشکل ہے البتہ ہم پوری علمی اور اخلاقی ذمہ داری سے یہ کہہ سکتے ہیں کہ اسکی پیش رفت کو مشرق کے اہل فکر کو سمجھ لینا بڑا سود مند ہوگا۔ چنانچہ ان اردو داں اہل فکر کیلئے جو وقت کی نبض پر ہاتھ رکھنے کے قائل ہیں ہم بغیر کسی دعوے کو سامنے لائے علامہ اقبالؒ کا یہ شعر پیش کرتے ہیں۔

"خرم آں کس کہ دریں گرد سوارے بیند   جوہر نغمہ ز لرزیدن تارے بیند"

ہمیں موصوف کے فکر کے بعض پہلوؤں میں جو بات کبھی پنہاں اور کبھی عیاں نظر آتی ہے وہ انکا وہ رجحان ہے جو انکو تصوف سے بہت قریب لاتا ہے اور کبھی وہ اس میں اتر جاتے ہیں، اس کو سمجھنے کے لیے ہم نے محسوس کر لیا کہ عقلی تجزیہ کو برطرف کرنا ہوگا اور نیز ظن و تخمین کو بھی۔ چنانچہ اس کے لیے صرف ایک ہی طریقہ سمجھ میں آیا جس سے ہم کو ان کے فکر سے بہت کچھ ملا اور وہ طریقہ تھا:

"نہ بہ کی بفر دش و حیرانی بخر" (رومی)

بنو عبد مناف - عظیم تر متحدہ خاندانِ رسالت

از پروفیسر ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی، علی گڑھ

(۳)

قریشی کارواں اور غزوۂ بدر

غزوۂ بدر (۲ھ/۶۲۴ء) سے قبل قریش مکہ نے جو اپنا عظیم و جلیل کاروان تجارت شام بھیجا تھا، اس میں مکہ مکرمہ کے ہر قریشی مرد و عورت نے ایک مثقال یا اس سے زیادہ جو کچھ بھی اس کے پاس مال رہا تھا لگا دیا تھا اور کہا جاتا ہے کہ قریشی کاروان کی کل مالیت پچاس ہزار دینار تک پہنچ گئی تھی۔ اس میں سے صرف "خاندان بنو عبد مناف" کا مال تجارت دس ہزار مثقال پر مشتمل تھا اور ان کے علاوہ قریش کے تمام بطون / خاندانوں کے کاروان ہائے تجارت (عیرات) اس میں شامل تھے۔ اسی کاروان قریش پر جب مدنی حملہ اور نبوی تاخت کا خدشہ پیدا ہوا اور قائد قریش و امیر کاروان ابو سفیان اموی نے ضمضم غفاری کے ذریعہ شیوخ مکہ کو اپنے خدشہ سے آگاہ کر کے فوجی کمک طلب کی تو "خاندان بنی عبد مناف" ہی کا ایک سردار اور بنو نوفل کے فرد طعیمہ بن عدی (برادر مطعم بن عدی) نے قریش کو آمادہ جنگ کرنے کی خاطر اور باتوں کے علاوہ یہ بھی کہا تھا کہ "بنو عبد مناف" کے جس مرد و عورت کے پاس نصف مثقال (نش) بھی مال تھا، وہ اس نے اس کاروان تجارت میں لگا دیا ہے تو کیا ہم اس کی حفاظت نہ کریں گے اور اس نے ہر ضرورتمند کے لیے سواری کا انتظام بھی کیا تھا۔[۳۶] راویوں کا بیان ہے کہ متعدد شیوخ قریش اور جہاندیدہ اکابر مکہ کاروان قریش کو بچانے کے لیے جانے والی قریشی فوج میں شمولیت کو سخت ناپسند کرتے تھے اور انہیں میں سے

ایک حارث بن عامر تھے جنھوں نے یہاں تک کہا کہ کاش قریش فوجی اقدام کا فیصلہ کرنے کے بجائے بیٹھے رہنے کا فیصلہ کرتے خواہ کاروان تجارت میں شامل میرا مال یا "بنوعبد مناف" کا مال تلف ہی کیوں نہ ہو جائے۔[۳۶] غزوۂ بدر کے قریشی لشکر کو کھانا کھلانے والوں (المطعون) میں "بنوعبد مناف" کے تین[۳۷] سرداروں، حارث بن عامر بن نوفل، عتبہ بن ربیعہ اور ان کے برادر شیبہ کے نام شامل ہیں جنھوں نے راستہ میں اور میدان جنگ میں پہونچنے کے بعد بھی قریشی فوج کو کھانا فراہم کیا تھا۔[۳۸]

غزوۂ احد | غزوۂ بدر میں قریشی شکست کے بعد جب متعدد قریشی شیوخ واکابر نے امیر کاروان تجارت ابوسفیان اموی سے درخواست کی کہ اس شکست کا انتقام لینے کے لیے ایک فوج گراں کھڑی کی جائے اور اس کے اخراجات کے لیے قریشی کاروان تجارت کا حاصل کردہ سارا منافع روک کر اس میں لگا دیا جائے تو ابوسفیان اموی نے کہا تھا کہ اگر قریش اس پر راضی ہیں تو میں سب سے پہلے اس کو قبول کرتا ہوں اور "بنوعبد مناف" میرے ساتھ ہیں کیونکہ ابوسفیان انکے شیخ و سردار تھے۔[۳۹]

بئر معونہ | دوسرے غزوات و سرایا میں سے ایک حوالہ واقعہ بئر معونہ سے متعلق ہے کہ جب عضل و قارہ وغیرہ نے بدعہدی کی اور مسلم معلمین و مبلغین کو دھوکہ فریب سے تہہ تیغ کر ڈالا اور دو صحابۂ کرام کو مزید فریب دے کر قید کر لیا تو ان میں ایک حضرت خبیب بن عدی کو مکہ مکرمہ لایا گیا تاکہ ان کو بدر میں مقتول ایک قریشی قائد کے بدلے میں قتل کیا جائے تو انکو ماویہ نامی ایک عورت کے گھر میں قید رکھا گیا جو بنوعبد مناف کی مولاۃ (باندی/ ولاء کے رشتہ سے منسلک خاتون) تھی اور اسی کے گھر میں انھوں نے اپنی شہادت عظمیٰ تک قید کی مدت کاٹی۔[۴۰]

غزوۂ بنو قریظہ | غزوۂ بنو قریظہ (۵ھ/۶۲۷ء) میں جن مسلم مجاہدین نے حصہ لیا تھا ان میں[۴۱] کچھ شہسوار تھے اور زیادہ تر پیادہ تھے، بنوعبد مناف کے شہسواروں میں راویوں نے

حضرت عثمان بن عفان اموی، ابوحذیفہ بن عتبہ بن ربیعہ، سالم مولیٰ ابوحذیفہ کے علاوہ عکاشہ بن محصن اسدی وغیرہ کے اسمائے گرامی گنائے ہیں۔[۴۲]

فتح مکہ | فتح مکہ کے موقعۂ جلیلہ پر جب خیمہ گاہ نبوی شہر الٰہی کے بالکل قریب واقع میدان مر الظہران میں فروکش ہوا تو حضرت ابوسفیان اموی اور حضرت حکیم بن حزام اسدی اسلامی لشکرگاہ کی خبریں لینے پہونچے اور مجاہدین کے ہاتھوں گرفتار ہوئے۔ جب وہ بارگاہ رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم میں پیش کیے گئے تو حضرت عمر بن خطاب عدوی کا جوش ایمانی بے قابو ہو گیا اور انھوں نے ابوسفیان کے قتل کی اجازت مانگی۔ حضرت عباس بن عبدالمطلب ہاشمی اس موقع پر موجود تھے وہ اپنے دوست ندیم اور عزیز کے لیے تڑپ اٹھے اور حضرت عمر فاروق سے کہا کہ "یہ تم اس لیے کہہ رہے ہو کہ ابوسفیان "بنوعبد مناف" کے اکابر میں سے ہیں اگر تمہارے خاندان کے ہوتے تو ایسا نہ کہتے"۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عباس ہاشمی کی درخواست قبول کر کے خاندان بنوعبد مناف کے عظیم ترین کی شیخ کو معاف کر دیا اور وہ اسلام لے آئے۔[۴۳]

اندرونی اختلاف | فتح مکہ مکرمہ کے بعد جب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا عظیم الشان خطبہ دیا اور تمام دشمنان جان اور اعدائے اسلام کو بغایت رحمت معاف فرما دیا تو خاندان بنوعبد مناف کے ایک قدیم حلیف حضرت ابواحمد عبداللہ بن جحش اسدی/خزیمی نے بنوعبد مناف کو اللہ کی قسم دلا کر اپنا معاہدۂ حلف یاد دلایا اور اپنے گھروں کی دہائی دی کہ خود ان کے عبد منافی حلیف ابوسفیان اموی نے ان کا خاندانی گھر چار سو دینار میں ابن علقمہ عامری کے ہاتھ ان کی ہجرت مدینہ کرنے کے معاً بعد بیچ دیا تھا۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا گھر بھی ان کے عبد منافی اور ہاشمی عزیز حضرت عقیل بن ابی طالب ہاشمی نے اسی طرح ہجرت

کرتے ہی فروخت کر دیا تھا، مگر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں عزیزوں کے ظلم و عدوان کو خود بھی معاف کر دیا اور اسدی حلیفوں سے بھی معاف کرایا[43]

خلافت اسلامی میں : خلافت صدیقی بنو عبد مناف کے بزرگ تر اور عظیم تر متحدہ خاندان ہونے کا تصور عہد نبوی کے بعد بھی زندہ اور متحرک اور فعال رہا اور خلافت اسلامی کے مختلف ادوار میں اس کے متعدد شواہد اور ثبوت ملتے ہیں۔ دوسروں سے قطع نظر صرف دو حوالوں کا ذکر یہاں کیا جاتا ہے جو عہد نبوی کے متصلاً بعد کے زمانے اور حضرت ابوبکر صدیق تیمی کی خلافت بابرکات سے متعلق ہیں۔ ان کی خلافت کی بیعت انعقاد کے وقت حضرت ابو سفیان اموی اور خالد بن سعید بن عاص اموی مدینہ منورہ میں موجود نہ تھے بلکہ یمن کے دو مختلف علاقوں میں گورنری کے فرائض انجام دے رہے تھے۔ ان کو جب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کی خبر ملی تو وہ دونوں الگ الگ اوقات میں مدینہ منورہ واپس آئے۔ حضرت ابو سفیان اموی نے آتے ہی بنو عبد مناف کے اکابر کو خطاب کرتے ہوئے کہا: "بنو عبد مناف! تم اس بات پر کیسے راضی ہو گئے کہ تمہارے امر خلافت پر غیر قابض ہو گئے"[44] یہی بات تقریباً حضرت خالد بن سعید اموی نے مدینہ آنے کے بعد حضرات علی و عثمان کو مخاطب کر کے کہی کہ "تم دونوں تو شعار و علامت ہو۔ بنو عبد مناف تم اس پر کیسے رضامند ہو گئے کہ دوسرے والی خلافت بن گئے"۔ حضرت علی ہاشمی نے پوچھا: "کیا آپ اس کو غلبہ سمجھتے ہیں؟ یہ تو امر الٰہی ہے جہاں وہ چاہتا ہے اسے ودیعت کرتا ہے"[45] اسے جاہلی عصبیت اور قبائلی رقابت قرار دینا صحیح نہیں ہے بلکہ دراصل وہ دونوں حضرات اصل معاملہ سے واقف نہ تھے اور یہ سمجھتے تھے کہ "بنو عبد مناف" کا خاندان اپنی گوناگوں صفات اور استحقاقات کی بنا پر خلافت دنیات نبوی کا زیادہ حقدار ہے اور اپنے اس خیال میں مخلص تھے اور جوں ہی اصل معاملہ

کھلا اور خلافت اسلامی کی روح اور خلافت صدیقی کی حقداری سے وہ واقف ہوئے انہوں نے نہ صرف حضرت ابوبکر صدیق کی بیعت کر لی بلکہ ان کے عہد میں جہاد و حکومت میں نمایاں حصہ لیا اور پھر کبھی یہ سوال نہ اٹھایا جیسا کہ خلافت عمر بن خطاب عدوی کے دوران ان کے کارناموں اور عظیم کردار سے واضح ہوتا ہے[46]

خلافت عثمانی حضرت عثمان بن عفان اموی خلیفہ سوئم کی نسبتاً طویل خلافت کو ان کے بعض ناقدین نے بنو عبد مناف کا تسلط سمجھنا اور کہنا شروع کر دیا تھا۔ طبری نے ایک دلچسپ روایت نقل کی ہے کہ حضرت عثمان کے محاصرہ کے دوران حضرت عائشہ صدیقہ نے جب حج کے لیے جانا چاہا تو اپنے بھائی محمد بن ابی بکر تیمی سے ساتھ چلنے کے لیے کہا۔ لیکن انہوں نے انکار کر دیا۔ اسی مسئلہ پر محمد بن ابی بکر اور حنظلہ الکاتب کی بات چیت ہوئی اور دونوں میں کچھ سخت کلامی ہوئی تو حنظلہ الکاتب نے ان کو طعنہ دیا کہ "اے خثعمی عورت کے فرزند! اگر اس معاملہ خلافت نے باہمی تسلط و تغلب (تغالب) کی صورت اختیار کی تو بنو عبد مناف تم پر حاوی ہو جائیں گے"[47]

خلیفہ سوئم کے محاصرہ کے دوران ہی حضرات عثمان بن عفان اموی اور علی ابن ابی طالب ہاشمی کے درمیان واقع ہونے والے ایک مکالمہ کا حوالہ طبری نے دیا ہے اور اس روایت میں حضرت عثمان نے حضرت علی کو اپنا عزیز و قریب بتا کر مواخاۃ کا برادر اسلامی جتا کر اور حق قرابت و صہر دکھا کر عہد و میثاق یاد دلایا اور اپنے حقوق و مراعات کا مطالبہ کر کے "بنو عبد مناف" کی سرداری (ملک) کا حوالہ دیا، جس کی تائید حضرت علی نے بھی کی۔ حضرت عثمان ہی کی خلافت کا ایک واقعہ یہ ہے کہ حضرت فاطمہ بنت عتبہ بن ربیعہ عبد شمسی حضرت عقیل بن ابی طالب ہاشمی کی بیوی تھیں، ایک دن میاں بیوی میں عتبہ اور شیبہ کے انجام آخرت پر اختلاف ہوا تو حضرت عثمان نے حضرت معاویہ اور ابن عباس کو ان کے درمیان صلح کرانے کے لیے

بھیجا، حضرت معاویہ نے حضرت ابن عباس کی تجویز تفریق سے اختلاف کرتے ہوئے فرمایا تھا: میں بنو عبد مناف کے دو شیوخ کے درمیان تفریق نہیں ہونے دونگا پھر دونوں نے مل کر ان میں صلح کرادی۔[۴۸]

خلافت علوی طبری ہی نے حضرت عثمان کی شہادت کے بعد ایک اور روایت اس مسئلہ کے بارے میں یوں نقل کی ہے کہ حضرت سعید بن العاص کی ملاقات حضرت مروان بن الحکم اور ان کے اصحاب سے ذات عرق نامی مقام پر ہوئی تو انہوں نے پوچھا کہ "تم اپنا قصاص چھوڑے کہاں جارہے ہو۔ ان کو قتل کر کے اپنے منازل کو لوٹ جاؤ اور اپنے آپ کو ہلاکت میں نہ ڈالو"۔ ان سب نے جواب میں کہا کہ "ہم اس مقصد سے جارہے ہیں کہ شاید حضرت عثمان کے قاتلوں کو ایک ساتھ قتل کر سکیں"۔ پھر حضرت سعید نے حضرت طلحہ و زبیر سے تخلیہ میں پوچھا کہ اگر تم کامیاب ہوگئے تو امر خلافت کس کے سپرد کروگے اور بات سچ سچ کہو۔ ان دونوں نے جواب دیا کہ ہم میں سے کسی کو بھی جس کو لوگ چن لیں۔ حضرت سعید نے کہا کہ اس کو حضرت عثمان کی اولاد کے لیے مختص کردو جن کا بدلہ لینے تم نکلے ہو۔ ان دونوں نے فرمایا کہ شیوخ مہاجرین کو چھوڑ کر ان کی اولادوں کے لیے خلافت مختص کردیں! حضرت سعید نے کہا کہ کیا تم مجھ سے توقع رکھتے ہو کہ اس کو "بنو عبد مناف" کے خاندان سے نکالنے کی جدوجہد کروں گا! اور اس کے بعد وہ پلٹ گئے۔[۴۹]

خلافت اموی خلافت راشدہ اربعہ کے بعد بھی بنو عبد مناف کے متحدہ و عظیم تر خاندان ہونے کا تصور برقرار رہا۔ ابن حبیب بغدادی نے ایک اہم واقعہ یہ نقل کیا ہے کہ خلافت معاویہ میں جب حضرت مروان نے عبدالرحمن بن سیحان محاربی کو حد خمر میں اسی کوڑے لگائے تو حضرت معاویہ نے ان کو بنی عبد مناف کا حلیف کہا۔ حضرت معاویہ ہی کے عہد کا واقعہ ہے کہ جب وہ مدینہ آتے تو مجلس القلادہ میں ضرور جاتے جو فرزندان مہاجرین کی

چیدہ مجلس تھی اور اس میں "بنو عبد مناف" کے متحدہ خاندان کا ذکر آیا ہے۔ ابن سعد نے حضرت مروان بن حکم کے بارے میں بیان کیا ہے کہ جب انہوں کے شام کے حالات سے تنگ آکر بیعت ابن الزبیر کا ارادہ کر لیا اور عازم مدینہ ہوئے تو راہ میں عبید اللہ بن زیاد سے ملاقات ہوئی اور ان کو جب مروان کے ارادہ کا علم ہوا تو انہوں نے حیرت سے کہا: سبحان اللہ! کیا آپ اس پر راضی ہوگئے ہیں۔ آپ تو بنو عبد مناف کے سید ہیں اور آپ ابو خبیب کی بیعت کریں گے۔ اللہ کی قسم! آپ خلافت کے ان سے زیادہ اہل و حقدار ہیں۔ یہی بات حضرت عمرو بن سعید اموی نے کہی تھی کہ بلاشبہ آپ تو قریش کے سربراہ (جذم)، اسکے شیخ اور اسکے سردار ہیں۔[۵۰]

تجزیاتی بحث قبیلہ قریش کو جو مقام و مرتبہ اپنے زمانے میں قصی بن کلاب نے بخشا اور اس کو مکی سماج و سیاست میں جو امتیاز و تشخص دلایا وہ ان کے فرزندوں۔ بنو عبد مناف عبد شمس، ہاشم، مطلب اور نوفل نے نہ صرف قائم و برقرار رکھی بلکہ انہوں نے اس کو چار چاند لگائے اور نئی جہتیں عطا کیں۔ اسی کے ساتھ انہوں نے اپنے خاندان کو اتحاد و یگانگت اخوت و محبت اور قبائلی عصبیت کی علامت بنا کر ایک متحدہ خاندان بنو عبد مناف بنایا عہد جاہلیت کے اپنے ابتدائی دور میں بنو عبد مناف نے بین الاقوامی تجارتی تعلقات شام وایران اور حبشہ و یمن سے قائم کر کے اقتصادی خوشحالی کے دروازے اہل مکہ اور قریش پر کھولے تو مکی سماج و سیاست میں اس اہم مناصب حرم میں سے چھ پر مجموعی طور سے قبضہ کر کے اسے مکی سماج کی ناگزیر اور اہم ترین وحدت بنا دیا اور اس حیثیت سے انہوں نے اپنے زمانے کے یعنی چھٹی صدی عیسوی کے بیشتر حصہ میں مکی اشرافیہ پر ایک طرح سے حکومت کی۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اسی متحدہ خاندان بنو عبد مناف کے فرد وحید تھے اور ہاشمی ہونے کے باوجود آپ کی شناخت و تشخص مکی اور قریشی قبائل میں اسی متحدہ خاندان

کے حوالہ سے قائم تھی۔ ظہور اسلام کے بعد مکہ مکرمہ میں بھی اور دوسرے علاقوں میں بھی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو خاندان بنو عبد مناف کا رکن رکین سمجھا جاتا تھا اور انکا خاندان عظیم تر گھرانے کی طرح کی سیاست و سماج میں اسی طرح حصہ بھی لیتا رہا۔ خود رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی بنو ہاشم کے خصوصی امتیاز و شرف کے ساتھ ساتھ بنو عبد مناف کے عمومی مقام و منزلت کا کئی مواقع پر اعتراف و اظہار فرمایا۔

اگرچہ عہد جاہلی اور اسلامی میں متحدہ خاندان بنو عبد مناف کے چار ترکیبی عناصر بطون بنو عبد شمس بنو ہاشم، بنو مطلب اور بنو نوفل کے درمیان خاندانی اور انفرادی دونوں طرح کے اختلافات پیدا ہوئے مگر وہ برادرانہ اختلاف نظر اور مفاد پرستانہ نزاعات تھے، انکا تعلق قبائلی رقابت اور قومی دشمنی سے ہرگز نہ تھا۔ بعض روایات سے ظاہر ہوتا ہے کہ متحدہ خاندان بنو عبد مناف کے دو دھڑے تھے۔ ایک بنو ہاشم اور بنو مطلب تھے اور دوسرے میں بنو عبد شمس اور بنو نوفل۔ مگر یہ تقسیم بعض معاملات پر اختلاف نظر اور اختلافِ طریق کے سبب ہوئی تھی۔ مثلاً قریش کے سماجی مقاطعہ یا حمایتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ضمن میں ان دونوں دھڑوں کا اختلاف نظر آتا ہے اور بڑے زور و شور سے دکھایا جاتا ہے مگر یہی حقیقت ہے کہ اس مقاطعہ پر بنو نوفل وغیرہ کے متعدد اکابر راضی نہ تھے اور مجبوراً اسکے فریق بنے تھے اور اس سے زیادہ اہم یہ کہ بنو نوفل کے سردار مطعم بن عدی نے اس کے خاتمہ کے لیے مساعی جلیلہ انجام دی تھیں اور یہی شخص تھے جنھوں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اس وقت مکہ مکرمہ میں پناہ (جوار) دی تھی جبکہ خود آپ کے خاندان بنو ہاشم اور دوسرے قریبی خاندان بنو عبد المطلب نے ہاتھ کھینچ لیا تھا۔ خاندان بنی عبد شمس کے سرداروں خاص کر عتبہ بن ربیعہ نے کئی مواقع پر آپ سے الفت و محبت کا تعلق نبھایا تھا اور انہوں نے

خاص کر اور ابو سفیان اموی نے عام طور سے جنگ بدر کو ٹالنے کی کوشش کی تھی اس ضمن میں یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ خاندان بنو ہاشم کی زیادہ تر شادیاں اور دوسرے ازدواجی رشتے خاندان عبد شمس ہی سے استوار ہوئے تھے[illegible]

عہد جاہلیت اور مکی دور اسلام میں خاندان بنو عبد مناف کے متحدہ خاندان رسالت ہونے کا جو احساس و شعور اس خاندان اور اس کے ذیلی گھرانوں اور ان کے افراد و طبقات میں موجود تھا وہ قریش کے دوسرے قبائل و بطون میں بھی برابر موجود و قائم رہا۔ اس کلی یگانگت کا احساس و شعور بنو عبد مناف میں جس طرح موجود تھا اسی طرح مدینہ منورہ میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابۂ کرام میں بھی قائم و استوار رہا اور بعد میں اسلامی خلافت کے ابتدائی ادوار سے گذرتا ہوا بعد کے ادوار تک منتقل ہوتا رہا۔ ظاہر ہے کہ بعد میں بنو ہاشم اور بنو امیہ کے خاندانوں نے قبیلہ کا مقام حاصل کر لیا تھا لیکن بنو عبد مناف سے وابستگی کا احساس ان دونوں کے علاوہ ان کے مخالفوں اور معاصروں کو بھی تھا۔ بنو ہاشم اور بنو امیہ کے درمیان قبائلی دشمنی اور خاندانی رقابت کی جو داستان گھڑی گئی ہے اس کا تعلق سیاسی اختلافات سے تھا اور دلچسپ اور اہم بات یہ ہے کہ اس داستان میں بھی بنو ہاشم کے حامی اور طرفدار قبیلوں میں اموی بھی نظر آتے ہیں اور نوفلی بھی اور یہی حال بنو امیہ کے طرفداروں کا ہے۔ پھر ان اختلافات میں قبیلوں کی تقسیم قبائلی خطوط کے بجائے سیاسی وابستگی کے خطوط پر نظر آتی ہے، دراصل خاندانی تعلقات اور رقابتوں کو سیاسی اختلافات اور مخالفتوں کے پس منظر میں دیکھنا چاہیے تاکہ تاریخ نگاری مسخ نہ ہو۔

حواشی و تعلیقات

۳۶ه واقدی، کتاب المغازی، مرتبہ مارسڈن جونز، آکسفورڈ، ۱۹۶۶ء،

ص ۱۲۸ اور ص ۳۲ [۳۶] واقدی، ۱۳۶ [۳۷] واقدی ۱۲۸ اور ۱۴۳ [۳۹] واقدی، ۲۰۰ [۴۰] واقدی ۲۵۰، [۴۱] واقدی ۴۹۸ [۴۲] ابن ہشام، دوم، ص ۴۰۳، واقدی، ص ص ۱۸-۸۱۷، نیز طبری، سوم، ۵۳، روایت ابن اسحق [۴۳] ابن ہشام دوم، ۴ (۲/ ۱۴۵)، واقدی، ص ۸۴۰ [۴۴] بلاذری، اول ۵۲۹، طبری، سوم، ۲۰۹ [۴۵] بلاذری، اول، ۵۸۸، طبری، سوم ۸۸-۳۸۷۔ حضرت ابو سفیان کے مقابلہ میں حضرت خالد بن سعید اموی کے الفاظ زیادہ سخت ہیں [۴۶] حضرت ابو سفیان اموی رضی اللہ عنہ کو اگرچہ بالعموم طلقاء مکہ میں شمار کیا جاتا ہے اور اس شمار کے حساب سے ان کے اسلام پر شک وشبہ یا غیر اخلاص کا شبہ کیا جاتا ہے، تاہم یہ مفروضہ قطعی غلط ہے کیونکہ صحیح بخاری کی روایت کے مطابق وہ فتح مکہ سے قبل مر الظہران میں اسلام قبول کر چکے تھے اور طلقاء میں ان کو شمار کیا جاتا ہے جن کو فتح مکہ کے بعد رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے معافی دی تھی۔ اس کے باوجود بھی انکا کردار بے داغ رہا۔

پھر اگر حضرت ابو سفیان اموی کو قبائلی عصبیت کا شکار مان بھی لیں کہ وہ طلقاء مکہ میں ہونے کے سبب صحیح تربیت نبوی سے محروم رہے تھے تو حضرت خالد بن سعید اموی تو قدیم الاسلام ہی نہیں سابقین اولین میں غالباً پہلے دس مسلموں میں ہونے کے علاوہ مہاجر حبشہ اور مہاجر مدینہ بھی تھے، ان کے بارے میں یہ بدگمانی کیونکر کی جا سکتی ہے۔؟ [۴۷] طبری، چہارم ۳۸۶، کا جملہ ہے: یا ابن الخثعمیۃ! ان ھذا الامر ان صار الی لتغالب علیہ بنو عبد مناف [۴۸] طبری، چہارم، ۳۰-۴۳۱ میں حضرت عثمان کا جملہ نقل کیا گیا ہے اور ابن سعد، ہشتم، ۲۳۸ میں حضرت معاویہ کا جملہ ہے: "ماکنت لافرق بین شیخین من بنی عبد مناف" [۴۹] طبری، چہارم ۴۵۳ [۵۰] ابن سعد، پنجم، ص، ابن حبیب بغدادی، کتاب المنمق ۳۰۵، کا جملہ ہے: "وذلک ان بنی عبد مناف لیقولونہ..." نیز ۴۴-۴۴۵، مجلس التعادہ کے لیے [۵۱] اس پر مفصل بحث کے لیے ملاحظہ ہو خاکسار کا مضمون "بنو ہاشم اور بنو امیہ کے ازدواجی تعلقات"، ماہنامہ برہان، دہلی ۸۳-۱۹۸۲ء۔

سلجوقی دور کا نامور قصیدہ گو شاعر "ظہیر فاریابی"

از

ڈاکٹر محمد نجم الآفاق صدیقی الٰہ آباد

(۲)

ظہیر جب زمانے کی گردش سے دس سال حیران وپریشان رہا تو ایک قطعے میں اسے لکھ کر بادشاہ کے سامنے پیش کیا:

خدایگانا زاں پس کہ روزگار مرا بتاخت مدت دہ سال در نشیب وفراز

عزیمتم ہمہ ایں بود پس کہ یک چندی کنم جناب ترا قبلۂ دعا ونماز

چہ موجب است کہ از خدمت تو محرومم نہ تو بخیل ونہ من جاہل ونہ راہ دراز (ص ۱۶۱)

اتفاق سے اس کا اونٹ کھو گیا تو بادشاہ سے ایک قطعے میں درخواست کی کہ مجھے ایک اونٹ عطا کیا جائے۔

خدایگانا من بندہ مدتے بودم فتادہ چوں شتر بے مہار در تگ وتاز

کنوں ز بے شتری در دلم چناں بار یست کہ صد شتر نہ کشند آں بہم ہائے دراز

مرا کہ در شب افلاس گم شد است شتر بماہتاب قبولت سزد کہ یا بم باز (ص ۱۶۵)

بادشاہ نے اونٹ عطا کیا تو شکریے میں یہ قطعہ پیش کیا:

مرا بخلعت زیبائے اشتر رہوار بزرگ کردہ وآں خود بزرگ آئینی ست

ہنوز تنگ لگام وامید می دارم وگرنہ بچہ دانم کہ اشتر زینی است (ص ۱۹۸)

ظہیر نے ایک بار بزم طرب میں یہ رباعی گذاری :

اے ورد ملائکہ دعائے سر تو   سرنیست زمانہ را بجائے سر تو

با دشمن تو نیام شمشیر تو گفت   سر دل من باد فدائے سر تو (ص ۲۰۸)

ملک نصرۃ الدین نے یہ رباعی پڑھ کر ایک ہزار دینار ظہیر پر نچھاور کرائے ۔ اسی وقت ظہیر نے شکریے میں یہ رباعی پیش کی :

شاہا ز تو ملک ودیں ہمہ بانسق است   وز عدل تو جان ظلم و فتنہ رمق است

در عہد تو رافضی و سنی باہم   کردند موافقت کہ بو بکر حق است

اس رباعی میں ایہام تناسب کی صنعت پائی جاتی ہے ۔ کیونکہ کہتا ہے کہ تیرے زمانے میں شیعہ اور سُنّی دونوں متفق ہیں کہ ابوبکر حق ہے ۔ ابوبکر ملک نصرۃ الدین کی بھی کنیت ہے ۔ اور ابوبکر صدیق کی بھی ۔ یہ رباعی لکھنؤ کے شائع کردہ مجموعے میں نہیں ہے ۔ اس کو شامل کرنے کے بعد رباعی کی تعداد ۴۴ سے ۴۵ ہوجاتی ہے ۔

ظہیر تین سال پریشان پھرتا رہا ۔ جب واپس آیا تو ایک طویل قطعے میں اپنی روداد بیان کی جس کے بعض اشعار ملاحظہ ہوں :

سہ سال دیگرم از بعد ازیں جہان لئیم   بہ تہمت ہنر افگند زیر پائے پیام

کسے کہ سحر حلال ست سربسر سخنش   چرا عنایت خسرو بروست دست حرام

دریں سہ سال کہ از درگہ تو بودم دور   بہیچ صنعت و شغلم کسے نداند نام

بہر مقام کہ خواہی مرا فرود آور   کہ من نہ ساز سفر دارم و نہ برگ مقام (ص ۱۶۶)

پھر درخواست کی کہ گھر بھیج دیجیے یا اپنے دربار کے قریب کہیں گھر بنا دیجیے ۔ جیسا کہ قطعے کے اس شعر سے واضح ہوتا ہے :

یا باز پس فرست ازینجا بخانہ ام   یا در جوار بارگہ اینجا تو خانہ ساز (ص ۱۹۴)

ایک دوسرے قطعے میں کہتا ہے کہ چاہے میں بھوکا مر جاؤں ، آپ کا دربار نہیں چھوڑوں گا ۔ لہٰذا میرے خورد و نوش کا انتظام کیجیے یا شہر سے نکلوا دیجیے :

از درگہت جدا نہ شوم من بہ اختیار   گرچہ زفاقہ رایت عمرم نگوں کنند

کار معاش من بطریقی کرم بساز   ورنہ مثال دہ کہ ز شہرم بروں کنند (ص ۱۵۷ و ۱۵۸)

ممدوح سے عرض کرتا ہے کہ آپ کی تعریف کرتے ہوئے ایک سال سے زیادہ ہوگیا مگر نہ آپ سے ایسی چیز ملی جسے بیان کردوں اور نہ ایسی چیز پائی جسے پہنوں ۔ آپ کے دربار کے لوگ پوچھتے ہیں کہ بادشاہ نے کیا دیا تو کانوں میں روئی ٹھونسنے پر مجبور ہوجاتا ہوں ۔ قطعہ :

خدایگانا سالے زیادتست کہ من   بجام نظم مے مدح تو ہمی نوشم

نہ دیدہ ام ز تو چیزے چناں کہ برگویم   نیافتم ز تو چیزے چنانکہ در پوشم

بمجلس تو ز جودت مرا سوال کنند   نہادہ باید ناچار پنبہ در گوشم (ایضاً ص ۱۹۷)

ذیل کے قطعے میں کہتا ہے کہ تیری بخشش کی آرزو میں جان ہونٹوں تک آگئی ہے ۔ ایک جامہ بھی تیرے کرم کے بھروسے پر قرض لے لیا ہے :

جانم ز آرزوئے نوالت بہ لب رسید   چنداں تفکر و انتظار بوک

من جامہ بر کرم تو قرض کردہ ام   جز فیض جود تو فرا آردم ز سوک (ایضاً ص ۱۴۹)

اس قطعے میں وہ بادشاہ سے ملتجی ہے کہ قرض ادا کر دیا جائے :

قدرے دام کردہ ام لیکن   وجہ یک جو ندارم از زر و سیم

بر در من غریم کردہ مقام   ہمچو اقبال بر در تو مقیم

از برائے دوام آں اقبال   باز کن از سرم بلائے غریم (ایضاً ص ۱۵۰)

ظہیر "شرف شاہ" کے دربار بھی پہونچا اور اس کی مدح میں قصیدہ کہا جس میں اپنی فاقہ کشی کا رونا رویا:

قصۂ فاقہائے من بہ جہاں — چوں ثنائے تو اندر افواہ است

یوسفِ ناز دیدۂ خردم — از جفائے زمانہ در چاہ است

اعتمادم پس از خدائے بہ تست — زانکہ ایام نیک بدخواہ است

(ایضاً ص ۱۰۵)

ظہیر نے "موصل" کا بھی سفر کیا اور چند روز اقامت پذیر رہا۔ میر مسعود کی ستایش میں دو قصیدے کہے۔ ایک قصیدہ پینسٹھ[۶۵] شعروں کا ہے۔ اس کے آخر کے تین شعر ملاحظہ ہوں۔ ان میں وہ اپنے مقصد کو اس طرح بیان کرتا ہے:

خداوندا من اینجا آمدستم — بہ امید خودم بنمائے واصل

گرم سر فروق گردانی بخدمت — چناں گفتم کہ گفتہ بود داغل

وگر از خدمتت محروم ماندم — بہ سوزم کلک و بشگافم انامل

(ایضاً ص ۱۱۲)

بادشاہ میر مسعود نے فتح کی خوشی میں دربار کیا۔ ظہیر اس میں شریک نہیں ہوسکا تو اس کے وزیر سیف احمد کی مدح میں قصیدہ کہا۔ جس میں اپنے عدم حاضری پر اظہار افسوس کیا:

دیں حسرتم بگر کہ دریں وقت روئے من — از خاک آستانۂ شاہ جہاں جدا ست

ہنگام آنکہ جلوۂ فتح و ظفر کنم — کارم شکایت فلک و شرح ابتلا ست

گیتی بجائے من ز جفا کرد آنچہ کرد — گر لطفِ تو تدارک کارم کند روا ست

(ایضاً: ص ۶۴)

ظہیر ملک ضیاء الدین کی بارگاہ میں بھی حاضر ہوا۔ اور اس کی تعریف میں قصیدہ پیش کیا جس کے اس شعر میں کرم کی درخواست کی ہے:

دست سخا بہ جیب کرم بر برائے من — کامسال بس تہی ست مرا ہمچو یار دست

(ایضاً ص ۱۳۴)

اور ایک قطعہ بھی گذرانا جس میں بے قدری زمانہ کی شکایت کے ساتھ خدمت سے جدا نہ کرنے کی بھی التجا کی:

ایام کند و بناخن غمم — رخسار وجود می خراشم

در خدمت تو غریق شکرم — نے چوں دگراں رفیق آشم

از دست مراکہ ترسم — آں روز کہ جو نیم نہ باشم

(قصائد ظہیر فاریابی ص ۱۹۲)

ظہیر عرصہ تک ایک بادشاہ کے ہاں رہا۔ مگر دربار میں نہیں پہونچ سکا۔ جب باریابی ہوئی تو اپنی تکلیفیں بیان کیں۔ بادشاہ نے اپنی بے خبری ظاہر کی تو یہ قطعہ پیش کیا:

خداوندا دریں مدت کہ من یہ درگہت بودم — نہ کردم ہیچ تقصیرے ز خدمت تا توانستم

چہ مایہ رنجہا دیدم کہ تا حالم بدانی تو — کنوں این ست رنج من کہ میگوئی ندانستم

(ایضاً ص ۱۸۶)

بدر الدین نامی حاکم کے پاس ظہیر بغرض ملاقات گیا۔ ملاقات نہیں ہوئی وہ سو رہا تھا۔ ظہیر نے آٹھ شعروں کا ایک قطعہ کہا جس میں اپنی مسکینی ظاہر کی۔ یہ چار شعر اسی کے ہیں:

آمدم سوئے درت تا کنم از صدق نثار — آں گہرہا کہ ضمیرم ز مدیحت گفت ست

پردہ دار از پسِ در گفت مست است بخواب — زیں قبل طبع اداں لحظہ ہنوز آشفت ست

تو کہ بیداری چوں دولت و ہشیار چو بخت — خفتہ و مست ندانم ز چہ معنی گفت ست

تو نئی مست کہ عقل من شیدا است — تو نئی خفتہ کہ بختِ منِ مسکین خفت ست

(ایضاً ص ۱۷۹)

شاہ سلیمان رکن الدین کی مدح میں بھی ظہیر نے تین قصیدے نظم کیے۔ ان میں سے ایک قصیدے کے یہ چند اشعار ہیں۔ جن میں سفر کی وجہ اور اپنی تعریف بیان کی ہے:

مادحِ جاہِ تو شاہا کرد غربت اختیار — تا دریں حضرت بمدح تو ثنا خوانی کند

خاطرے دارد کہ چوں در امتحانش افگنی — شاعرے گر ساحری گیرد بآسانی کند

گر رود بر لفظ میمونت کہ کردیمت قبول ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ گاہ نظم و نثر حسانی سحبانی کند

(قصائد ظہیر فاریابی ص ۶۲)

صفی الدین اردبیل کے سربرآوردہ اور بڑے لوگوں میں تھا۔ ظہیر اس سے بھی ملنے اردبیل گیا اور ایک مدحیہ قطعہ چودہ شعروں کا لکھا جس کے کچھ شعر یہ ہیں :

سرا کابر دنیا صفیٔ دولت و دیں ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ توئی کہ نیست ترا در جہاں عدیل و نظیر

بزرگوار داند ہمگناں کہ نبود ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ بہ اردبیل مرا دعویٔ قلیل و کثیر

بروں ز خدمت تو مقصدے ندانستم ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ چرا نمی گذرد یاد من ترا بہ ضمیر

(ص ۱۷۹ و ۱۸۰)

صفی الدین نے ظہیر سے وعدہ کیا کہ کچھ دوں گا۔ لیکن دو ماہ گذرنے کے بعد بھی کچھ نہیں دیا تو ظہیر نے دوسرا قطعہ لکھ کر پیش کیا۔ اس کے تین شعر یہ ہیں :

صفیٔ دیں بس ازیں زخمہائے بے شفقت ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ز دست چرخ ہنوز نمی رسد نالہ

بجز شماتت دیا ہم ندادہ وعدۂ تو ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ازاں اسپس کہ دو ماہش گذشت ازہالہ

جواہر کہ بمدحِ تو بندہ گفت چوں دُر ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ سخات و در دلِ من سرو کرد چوں ژالہ

(ایضاً ص ۱۸۲)

ظہیر نے جب اردبیل سے روانہ ہونا چاہا تو صفی الدین سے ملنے گیا۔ معلوم ہوا کہ شب میں شراب پینے کی وجہ سے سو رہا ہے تو یہ قطعہ پیش کیا اور روانہ ہوگیا۔ اس کے بعض شعر یہ ہیں :

بزرگوارا بے سعی تو دریں مدت ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ دلم ز غصہ و جانم ز غم بیالودست

بخدمت آمدہ بودم پگاہ تر گفتند ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ کہ دوش خواجہ نشاطِ شراب فرمودست

بحضرتت چو مرا فرصتِ وداع نہ بود ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ کنوں امید ملاقاتم از تو بیہودست

(ایضاً ص ۱۸۵)

ملک نور الدین کی بارگاہ میں بھی ظہیر باریاب ہوا۔ اس کی مدح میں بھی پینتیس (۳۵) شعروں کا ایک قصیدہ نظم کیا جس میں اپنی تعریفیں بھی کیں اور حسب عادت اپنی تکلیفوں کا تذکرہ بھی کیا اس کے بعض شعر یہ ہیں

من کہ بر خلق بصد گونہ ہنر دارم فخر ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ سخرۂ بخیر داں گشتہ نباشد عارے

آرزو از پۓ ناں بیہدہ دادم برباد ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ تا بشم باد چرا خاک نخوردم بارے

بعد ازیں چوں بجناب تو تولا کردم ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ چشم دارم کہ ز خلقم نہ رسد آزارے

(قصائد ظہیر فاریابی ص ۹۴)

بہاء الدین ابوبکر کی بھی آستان بوسی ظہیر نے کی اور اس کی مدح میں دو قصیدے لکھے اور ایک قطعہ۔ قطعہ کے چند اشعار درج ذیل ہیں :

گر حال من بہ پرسی و در خاطر آوری ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ تا در چہ محنتم نہ بود از صواب دور

در آرزوئے خدمتِ خاکِ جناب تو ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ مائیم تشنہ کہ بماند ز آب دور

تا دورم از جنابِ تو دورم ز عافیت ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ خود عافیت چگونہ بود زاں جناب دور

مفتی محی الدین کے حضور میں بھی ظہیر پہونچا۔ اور مدح میں دو بار قصیدہ کہا۔ مگر مفتی نے اسے کچھ نہیں دیا۔ ایک بار مفتی مذکور منبر پر بیٹھا ہوا تھا۔ ایک شخص نے کھڑے ہوکر گناہوں سے توبہ کی مفتی نے حاضرین سے چندہ کرکے اس کو دیا۔ ظہیر نے جب یہ واقعہ دیکھا تو ایک قطعہ نظم کرکے مفتی کو پیش کیا :

امام عالم و مفتی خلق محی الدین ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ توئی بہ اسپ رخ از کل کائنات فرہ

بمدحت تو دو نوبت قصیدہا گفتم ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ نہ کردہ سعیٔ تو از کارِ من کشاد گرہ

بہ پیش منبرت امروز مردکے برخاست ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ کہ توبہ می کنم از جرمہا، تو گفتی زہ

ز مردمانش زر و سیم خواستی و بمہ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ بہ جوعِ طمع بدادند بے لجاج و ستہ

ز بہر شعر چو چیزے ندادیم بارے ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ برائے توبہ کر دادی بہ شاعریم بدہ

(ایضاً ص ۱۸۸)

رضی الدین بڑے فاضل شخص گذرے ہیں۔ ایک بار ظہیر پر بخشش کی۔ سال بھر کے بعد ظہیر نے گمان کیا کہ پھر بخشش کریں گے مگر نہیں کی تو اس نے ایک قطعہ پیش کیا:

توقفے کہ دراں باب می رود امسال — اگر ز تست بکن گر ز بے زری ست مباد

(قصائد ظہیر فاریابی ص ۱۵۰)

شمس الدین بھی ظہیر کے دور کے ایک فاضل تھے، اور اس کے مربی و دوست تھے۔ عرصہ تک ان سے ملاقات نہیں ہوئی تو ان سے شکایت کی۔ جب ظہیر نیشاپور چلا گیا تو شمس الدین بڑے عہدے پہ مامور ہو کر شہر "مرو" پہونچے۔ پھر سرکاری کام سے نیشاپور آئے تو ظہیر ملاقات کرنے گیا مگر ملاقات نہ ہو سکی تو ایک قطعہ جس کا پہلا شعر یہ ہے ان کے پاس بھیجا:

مربی فضلائے زمانہ شمس الدین — توئی کہ قفل عمل را سخائے تست کلید

(ایضاً ص ۱۵۵)

جلال الدین رخشاں شاہ جو شروان کا فرماں روا تھا بڑا ہی سخن پرور اور شاعر نواز تھا۔ خاقانی نظامی اور فلکی وغیرہ جیسے نامور شعرا اس کے دربار کے شاعر تھے۔ ظہیر نے بھی چاہا کہ اس کے دربار میں باریابی حاصل کرے لیکن کوشش رائیگاں گئی اور عراق واپس آگیا۔ مگر شاہ رخشاں کی مدح میں سینتیس شعروں کا قصیدہ کہہ ڈالا جس کے بعض اشعار یہ ہیں:

اے جہاں را بہ تیغ دادہ قرار — کردہ شاہاں بہ بندگیت اقرار

نیک دانی کہ من دریں مدت — کہ جدا ماندہ ام ز خویش و تبار

بیش ازیں آرزو نداشتہ ام — کہ بیابم بر آستان تو بار

(ایضاً ص ۱۴۰ و ۱۴۱)

شرف شاہ کے حضور میں بھی ظہیر پہونچا۔ ان کی مدح میں ایک قصیدہ اس کے مجموعے میں ہے۔ اس میں بھی اپنی فاقہ کشی کا ذکر کیا ہے:

قصۂ فاقہ ہائے من بجہاں — چوں ثنائے تو اندر افواہ است

اعتمادم پس از خدا بہ تست — زانکہ ایام نیک بدخواہ است

(قصائد ظہیر فاریابی ص ۱۰۵)

تسلیم کر لینے کے بعد کہ ظہیر فاریابی علوم و فنون کا ایسا ماہر اور کامل تھا کہ اس کے قول کے مطابق اس کے زمانے میں اس کا کوئی ثانی نہیں تھا۔

بہ ہر ہنر کہ کسے نام برد در عالم — چناں شدم کہ ندارم بعہد خود ثانی

(ایضاً ص ۱۷۱)

اور وہ شاعر بھی ایسا باکمال تھا کہ بڑے بڑے نقادان سخن نے اسے سراہا ہے۔ بعض نے انوری سے بڑھا دیا ہے۔ کسی نے اس کی سلاست بیانی کی تعریف کی ہے۔ کسی نے اس کے کلام کی حلاوت و بلاغت کو یکتائے زمانہ کہا، کسی نے اس کی رنگین کلامی کی مدح کی۔ کسی نے اسکی نازک خیالی کی داد دی۔

لیکن اوپر اس کے جو حالات و واقعات بیان کیے گئے ہیں وہ عجیب و غریب ہیں۔ ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کی زندگی نہایت پریشانی اور درد و کلفت میں گذری ہے۔ نہ امن چین سے کسی جگہ رہنا نصیب ہوا، نہ دل کو اطمینان ملا نہ قلب کو سکون، نہ راحت پائی، نہ مسرت میسر آئی۔

ظہیر کے باکمال شاعر اور ماہر علوم و فنون ہونے کا اقتضا تو یہ تھا کہ باوقار، غیور، قانع و صابر اور اپنے اعلیٰ مراتب کا پاس و لحاظ کرنے والا ہوتا۔ اور بڑے بڑے شعراء و فضلاء کی طرح معاش کی خاطر کسی ایک دربار سے اپنا تعلق رکھتا اور صبر و قناعت اور وقار کے ساتھ زندگی بسر کرتا۔ مگر اس میں دنیا کی ہوس اور تحصیل زر کی حرص و طمع ایسی تھی کہ ایک دربار سے وابستگی ہوتے ہوئے دوسرے درباروں میں بھی اپنا اثر و رسوخ پیدا کرنا چاہتا تھا مگر چند ہی درباروں میں باریابی ہوئی۔ اکثر درباروں میں رسائی کے عوض مایوسی سے دوچار

ہونا پڑا پھر ایک ملک کے درباروں ہی پر اکتفا نہیں کی بلکہ ملک عراق پہنچا اور اصفہان و موصل کا گشت لگاتا پھرا۔ کبھی مازندران و شروان کی خاک چھانی لیکن نامرادی اور ناکامی کے سوا کچھ حاصل نہیں ہوا۔ اکثر شاہی درباروں اور وزرا و امراء کی مجلسوں میں نہ قدر و منزلت ہوئی، نہ انعام و اکرام سے بہرہ اندوز ہوا۔ شاعری کی مذمت کی۔ اپنے علم و فضل کے مقابلے میں اسے اپنے لئے عیب شمار کیا اور اپنے شایانِ شان نہیں سمجھا۔ پھر بھی قصیدہ گوئی سے باز نہ آنا بلکہ اس کو ذریعہ معاش بنائے رہنا کس قدر مضحکہ خیز امر ہے؟

ظہیر نے قصائد و قطعات میں اپنے فخر و مباہات اور خود ستائی کے ایسے مضامین نظم کئے ہیں اور اپنے علم و فن اور شاعری کی مدح و ستائش میں ایسا مبالغہ کیا ہے کہ کسی کو اپنا ہمسر تصور نہیں کرتا اور اس کے ساتھ ہی ایسے اشعار بھی اس کے یہاں پائے جاتے ہیں جو تضرع و زاری، اظہار مفلسی و مسکینی، بیانِ فاقہ کشی، منت و خوشامد، لطف و کرم کی درخواست اور التفات و توجہ کی التجا کے مضامین سے بھرے ہوئے ہیں۔ بعض اشعار میں یہ عرض ہے کہ مجھے اپنے دربار میں داخل کرلیجئے، مجھے اپنی خدمت میں رکھ لیجئے۔ اپنے پاس سے جدا نہ کیجئے۔ اپنے دروازے پر پڑا رہنے دیجئے۔ میں فاقے سے مرا جارہا ہوں۔ اربابِ زمانہ بڑے ناقدر شناس ہیں۔ میرے فضل و کمال کی قدر نہیں کرتے وغیرہ وغیرہ۔ کہاں اس کی وہ بلندی اور پھر یہ پستی کس قدر حیرت زا ہے؟ اگر اس باکمال شاعر کو یہ احساس ہوتا کہ اس قدر سعی و کوشش کے باوجود ناکامیوں سے دوچار ہونا بخت کے یاور اور مقدر کے دمساز نہ ہونے کی دلیل ہے تو صبر و قناعت کی زندگی آسان ہو جاتی اور در بدر پھرنے سے نجات مل جاتی۔

رکن الدین احمد وزیر نیشاپور کے تہنیتی قصیدے کے آخر میں اس کا یہ شعر بھی ہے ؂

دوش، برپائے ہمی گفت شراب اندر سر   نیک دانی کہ بیک ساعت ایں نظم رہی

(قصائد ظہیر فاریابی ص ۵۰)

اس شعر سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ حضرت کو خدا مغفرت کرے، شراب نوشی کا بھی شوق تھا۔ لہذا گمان کیا جاسکتا ہے کہ ان کی پریشانیوں کی وجہ ان کی مے خواری بھی ہو سکتی ہے کیونکہ

نادار شخص مے نوشی کو اپنی عادت بنائے گا تو انجام پریشان حالی کے سوا اور کیا ہوگا بقول غالب ؂

مفت کی پیتے تھے مے لیکن سمجھتے تھے کہ ہاں   رنگ لائے گی ہماری فاقہ مستی ایک دن

بہرحال اس پریشان حال شاعر کی دنیوی زندگی تو جیسے تیسے گزر گئی اب ربِ غفور اس کی اخروی زندگی بہتر بنائے۔

ظہیر کے قصائد کی تعداد

مولوی جلال الدین الہ آبادی مرحوم نے لکھا ہے کہ ظہیر کے قصائد و قطعات کا مجموعہ سب سے پہلے ۱۲۴۵ھ میں کلکتہ میں طبع ہوکر شائع ہوا پھر اس کی نقل منشی نول کشور لکھنوی نے ۱۲۹۴ھ میں لکھنو سے شائع کی۔ اس میں فارسی زبان میں ستاسی، ۸۷ قصائد ہیں اور ایک قصیدہ عربی زبان میں ہے۔ مثنویاں دو ۲۔ قطعات ایک سو چار ۱۰۴، غزلیں نو ۹ اور رباعیاں چوالیس ۴۴ ہیں۔

لیکن قصائد کی تعداد اور زیادہ ہونے کی دلیلیں پائی جاتی ہیں۔ چنانچہ ذیل کے اس شعر سے جو ایک قطعے کا شعر ہے، ظاہر ہوتا ہے کہ ظہیر نے مفتی محی الدین کی مدح میں بھی دو ۲ قصیدے کہے تھے لیکن وہ دو ۲ قصیدے اس مجموعے میں نہیں ہیں۔

بہ مدح تو دو نوبت قصیدہا گفتم   نکردہ سعی تو از کار من کشادگر

تذکرہ نویسوں نے لکھا ہے کہ جہاں پہلوان اتابک محمد کے دربار سے بھی، جو ارسلان بن طغرل کے بعد عراق کا بادشاہ ہوا ہے۔ ظہیر کا تعلق رہا ہے اور اس نے اس کی بھی مدح کی ہے مگر اس مجموعے میں اس کی مدح میں کوئی قصیدہ نہیں ہے اور ظہیر کے بھی ایک شعر سے جو طغان شاہ کے مدحیہ قصیدے میں ہے، ظاہر ہوتا ہے کہ جہاں پہلوان اتابک محمد کی اس نے مدح کی ہے وہ شعر یہ ہے۔

زبہر تہنیت عید خود ہمیں قصد ست   کہ جاں بہ بزم جہاں پہلواں بہ تحفہ برم

(قصائد ظہیر فاریابی ص ۶)

حاصل یہ کہ ظہیر کے اور بھی قصائد ہیں مگر کمیاب ہونے کی وجہ سے اس مجموعے میں درج نہیں ہوسکے۔ اس مجموعے میں دو قصیدے ترکیب بند بھی ہیں اور ایک ترجیع بند۔

نصرۃ الدین کی مدح میں ۱۸ قصیدے ہیں، اتنے قصیدے کسی کی مدح میں نہیں ہیں۔ ظہیر کے قصائد خاقانی و انوری کی طرح طویل نہیں ہیں، اس کے اکثر قصائد کے اشعار پندرہ، سولہ سے کم نہیں اور پینتالیس،

پچاس سے زیادہ نہیں بجز دو ۲ قصیدوں کے ایک وہ قصیدہ جو ملک نصرۃ الدین کی مدح میں اس کی مسند نشینی کے وقت کہا ہے اور جس کا مطلع یہ ہے:-

سپیدہ دم چو زند ابر خیمہ در گلزار + گل از سراچۂ خلوت رود بصفۂ بار

(قصائد ظہیر فاریابی ص ۱۰)

اس کے اشعار کی تعداد تراسی ۸۳ ہے۔

دوسرا وہ قصیدہ جو میر مسعود کی تعریف میں کہا ہے، جس کا مطلع ہے:-

اَلاَاے خیمگی خیمہ فرو ہل + کہ پیش آہنگ بیروں شد ز منزل

(قصائد ظہیر فاریابی ص ۱۰۹)

اس کے اشعار کی تعداد پینسٹھ ۶۵ ہے۔

ظہیر کے قصائد ہوں یا قطعات۔ رباعیاں ہوں یا مثنویاں سب مدح و ثنا اور اظہار حالات میں ہیں، بعض قصائد میں وعظ و پند کے ابیات بھی پائے جاتے ہیں بعض رباعیات عاشقانہ بھی ہیں۔

ظہیر اور اس کے معاصر شعراء

ظہیر کے ہمعصر شعراء عبد الواسع جبلی، نظامی گنجوی، خاقانی، رشید و طواط بلخی، حکیم سنائی، حکیم انوری، خاوری مجیر الدین بیلقانی، ادیب صابر ترمذی، امیر معزی اور امیر الدین آخسیکتی تھے۔ ان شعراء میں حکیم خاقانی، نظامی گنجوی، حکیم انوری اور ظہیر فاریابی کو جو شہرت حاصل ہوئی وہ اوروں کو نہیں ہوئی۔

یہ سب شعراء چھٹی صدی ہجری کے نامور شعراء، اساتذہ فن اور قصیدہ گوئی میں اعلیٰ مراتب رکھنے والے تھے۔ اس صدی میں قصیدہ گوئی ہی کمالِ شاعری سمجھی جاتی تھی۔ اور یہ معراجِ کمال تک پہنچ چکی تھی۔

اس صدی کے قصائد میں لفظی صنعتوں کا استعمال بکثرت ہوتا تھا۔ مضامین کی جدت کا خیال بالکل نہیں تھا۔ مگر اسی زمانہ کے کچھ شاعروں نے لفظی صنائع کے استعمال کی مخالفت شروع کی۔ ظہیر اور انوری بھی مخالفین کی جماعت میں تھے۔ لیکن خاقانی نے ان صنائع کا استعمال نہیں چھوڑا اور اپنے اشعار میں خیال آفرینی کے حسن و جمال سے انہیں مقبول خاص و عام بنا دیا۔ لیکن انوری نے اپنے اشعار میں سادگی و صفائی کو درجہ کمال تک پہنچایا اور مضامین کی جدت کی جانب بھی توجہ کی۔ ظہیر نے بھی یہی انداز اختیار کیا۔

علامہ شبلی مرحوم نے شعر العجم میں رقم کیا ہے کہ "قدما کے کلام میں مرادف الفاظ اور مختلف اقسام کی صنعتیں اس کثرت سے ہیں کہ جی اکتا جاتا ہے۔ غالباً سب سے پہلے اس طرز میں کسی قدر تبدیلی انوری نے کی۔ چنانچہ اس نے بہت سے سادہ اشعار لکھے جن میں لفظی خصوصیتوں کی رعایت نہ تھی۔ اس کے ساتھ مضمون آفرینی پر توجہ کی جس سے الفاظ کی بندش کی قدر کم ہوئی۔ ظہیر فاریابی نے دقت آفرینی اور مضمون بندی کا آغاز کیا۔ متوسطین اور متاخرین کی دقیق خیال بندیاں اسی کے نمونے پر قائم ہوئیں"۔

انوری اور خاقانی ہوں یا ظہیر، تینوں کے کلام میں دقت آفرینی اور پیچیدگی پائی جاتی ہے۔ تاہم ظہیر نے پھر بھی صفائی بیان کا ایسا لحاظ کیا کہ اس کے قصائد کسی شرح کے ممنون نہیں ہوئے۔

انوری کو پیغمبر سخن کہا گیا ہے کیونکہ اس نے اونچے اونچے مضامین کو بڑی فصاحت و سلاست سے بیان کیا ہے۔ کلام میں متانت بھی ہے تخییل میں بلا کی بلندی بھی مگر قصیدہ اتنا طویل کہتا ہے کہ تخییل کی بلندی پستی سے بدل جاتی ہے۔

شعر و سخن کے ناقدین نے ظہیر کو بھی استاد فن تسلیم کیا ہے اور اس کے بیان کی شوخی و لطافت، خیال کی نزاکت، ادا کی حلاوت اور زبان کی سلاست کے علاوہ اس کا بھی اعتراف کیا ہے کہ انوری کے برعکس اس کی تخییل ہمیشہ یکساں اور مساوی ہوتی ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ ظہیر قصائد کو طول نہیں دیتا۔ (باقی)

فارم IV

دیکھو رول نمبر ۸

معارف پریس اعظم گڈھ

نام مقام اشاعت	:	دار المصنفین اعظم گڈھ	پتہ	:	دار المصنفین اعظم گڈھ
نوعیت اشاعت	:	ماہانہ	نام پبلیشر	:	" "
نام پرنٹر	:	عتیق احمد	ایڈیٹر	:	ضیاء الدین اصلاحی
قومیت	:	ہندوستانی	قومیت	:	ہندوستانی

نام و پتہ مالک رسالہ دار المصنفین

میں عتیق احمد تصدیق کرتا ہوں کہ جو معلومات اوپر دی گئی ہیں وہ میرے علم و یقین میں صحیح ہیں۔ عتیق احمد۔

حضرت شاہ نیاز احمد نیاز بریلوی کا عربی کلام ؟

از ابو صہیب رومی مچھلی شہری۔

عنوان مذکور الصدر کے تحت جناب ڈاکٹر سید لطیف حسین ادیب بریلوی[1] کے ایک تحقیقی مقالے کی دو قسطیں ماہنامہ معارف اعظم گڈھ کے دو شماروں (بابت مئی وجون ۱۹۹۵ء) میں نظر سے گذریں، اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ حضرت شاہ نیاز احمد نیاز بریلوی کی عربی شاعری پردۂ خفا میں تھی، عام طور پر لوگ اس سے بے خبر ہی ہیں، خود راقم السطور بھی ان کی شاعری کو اردو و فارسی ہی تک محدود سمجھتا تھا، ان کی اردو شاعری کے نمونہ کا ایک مصرع تو بچپن ہی سے اپنے کانوں میں پڑ گیا تھا جو دل و دماغ میں محفوظ ہے۔

ع جو پڑھا لکھا تھا نیاز نے اسے صاف دل سے بھلا دیا

ڈاکٹر ادیب بریلوی نے حضرت شاہ نیاز احمد نیاز بریلوی کے عربی کلام کی نشاندہی کے ساتھ ساتھ مزید کچھ تفصیلات اور حضرت شاہ صاحب کا کچھ عربی کلام کسی مخطوطے کا فوٹو حاصل کرکے شایع کیا ہے۔

شاہ صاحب کا یہ عربی کلام "نادعلی" (ناد علیاً) کے ایک شعر کی بطرز مخمس (۳۰) تضمینات پر اور "مدح پنجتن" میں (۲۱) خمسہ جات پر، نیز حضرت صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ

---

[1] معارف: ڈاکٹر صاحب ایک بہت مشاق اہل قلم اور صاحب تصنیفات ہی نہیں دارالمصنفین کے دردمند قدرداں بھی ہیں، عرصہ سے معارف انکی نگارشات سے متمتع ہو رہا ہے۔

کی طرف منسوب ایک عربی مناجات کی تضمین پر مشتمل ہے۔

فاضل مضمون نگار نے اپنے تمہیدی مضمون میں "ملت نیازیہ" (سلسلہ نیازیہ) کے افراد میں ترغیب کی تحریک کیلئے تحریر فرمایا ہے کہ:

"حضرت شاہ نیاز احمد کے عربی کلام کو عام کرنے کے لیے ان کے تمام عربی کلام کی اشاعت ضروری معلوم ہوتی ہے، اس سلسلہ میں ان کے عربی زبان کے "خمسیات" (یہ لفظ یونہی لکھا گیا ہے، خمسہ جات لکھنا چاہیے تھا) کے ۶۴ بندوں کی نقل محولہ بالا مخطوطے سے حاصل کرکے پیش کی جاتی ہے، کیا عجب کہ اس کلام کی اشاعت کے بعد "ملت نیازیہ" کے افراد میں ترغیب پیدا ہو اور وہ حضرت شاہ نیاز احمد بریلوی کا وہ عربی کلام شایع کرا دیں جو مندرجۂ ذیل ۶۴ بندوں کے علاوہ ہے" (اس تمہید کے بعد وہ بند شایع کیے گیے ہیں)

جناب ادیب اگر "سلسلۂ نیازیہ" کی بجائے "ملت نیازیہ" لکھنا ہی تقاضائے ادب و عقیدت سمجھتے ہیں تو اسے وہی زیادہ بہتر سمجھ سکتے ہیں ورنہ اب تک تو "ملت" کا لفظ "ملت ابراہیمی" اور "ملت مسلمہ" ہی کے لیے استعمال ہوتا رہا ہے۔

مضمون میں ادارۂ معارف کی طرف سے حاشیہ پر مندرجہ ذیل دو نوٹ بھی دیے گئے ہیں:-

"[1] اس وقت یہ بات بھی ذہن میں آئی کہ حضرت شاہ نیاز احمد نیاز بریلوی کا دیوان انکا عربی کلام شامل کرنے کے بعد ہی شایع کرانا چاہیے امید ہے اس سلسلہ میں کوئی مثبت پیش رفت ضرور ہوگی"

"[2] معارف: اشعار شاعر کی عربی شاعری پر قدرت کا ثبوت ہیں، خیالات سے بحث نہیں"

معارف کا پہلا نوٹ تو حضرت شاہ نیاز بریلوی کے اہل سلسلہ کے لیے لکھا گیا ہے اور یقیناً قابل توجہ ہے، امید ہے کہ وابستگان سلسلہ نیازیہ اس کی طرف پوری توجہ فرمائیں گے، اردو شاعری کے ریسرچ اسکالرس میں سے کوئی باہمت و حوصلہ اس موضوع کو اپنا موضوعِ تحقیق بنائے تو حضرت شاہ صاحب کے عربی کلام پر تحقیقی مقالہ تیار ہو سکتا ہے۔

معارف کے دوسرے نوٹ کا روئے سخن شاید ناظرین معارف کی طرف ہے کہ کہیں کوئی حضرت شاہ صاحب کے اس کلام عربی میں آئے ہوئے بعض معتقدات و خیالات کو موضوعِ بحث و گفتگو نہ بنالیں۔

راقم السطور اس موقع پر معارف کے ہر دو نوٹ کے ساتھ ساتھ اتنی بات کا اضافہ اور کرنا چاہتا ہے کہ ضرورت اس بات کی بھی ہے کہ حضرت شاہ نیاز احمد بریلوی کے عربی کلام کی اشاعت اور اسے شامل دیوان کرنے سے پہلے ان کے اس دریافت شدہ عربی کلام کی پوری طرح تصحیح و تحقیق بھی کرلی جائے۔

حضرت شاہ صاحب کے عربی کلام کی جو نقل مخطوطے سے حاصل کرکے معارف میں شایع کی گئی ہے، اس میں کہیں کہیں اعراب کی غلطیاں نظر آئیں جن کی اصلاح اولاً تو فاضل مضمون نگار کو کردینی چاہیے تھی (یہ اصلاح اگر متن میں نامناسب تھی تو اس سے متعلق اپنی تمہید میں یا حاشیہ پر نوٹ میں تنبیہ ہونی چاہیے تھی) اور دوسرے نمبر پر کسی درجہ میں اس کی ذمہ داری ادارۂ معارف کی تھی کہ اگر انہیں ان فروگذاشتوں کا علم ہو گیا تھا تو اس پر تنبیہ فرمادی جاتی۔

شایع شدہ عربی کلام کا وہ حصہ جو "نادعلی" کے ایک شعر پر کہے ہوئے ۳۲ خمسہ جات پر مشتمل ہے اور وہ حصہ جو "پنجتن" کے مدحیہ "خمسوں" پر مشتمل ہے اس میں بین السطور اردو ترجمہ

بھی ہے جس کا خط بہت باریک اور عکس غیر واضح ہے، اس عربی کلام میں تیسری چیز اس عربی مناجات کی تضمین و تخمیس ہے جو سیدنا حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی طرف خدا جانے کس طرح اور کب سے منسوب ہوگئی ہے، اس مناجات کے گیارہ اشعار پر تضمین کی گئی ہے اس طرح گیارہ بند اس مناجات سے متعلق ہوئے، پنجتن سے متعلق خمسہ جات ۲۱ ہیں اور اس طرح کل ۶۴ بند ہوجاتے ہیں۔

حضرت شاہ نیاز بریلوی علیہ الرحمہ کے عربی کلام پر کام کرنے والوں کی سہولت کیلئے شایع شدہ عربی کلام کے اعراب کی غلطیوں کی نشاندہی کی جارہی ہے، یہ زیادہ تر معمولی ہیں جو کاتب کی غفلت کا نتیجہ سمجھی جاسکتی ہیں، تاکہ آیندہ عربی کلام کی اشاعت کے وقت ان کی اصلاح کرلی جائے۔

(۱) "نادعلی" کے خمسہ جات کے تیسرے بند میں تضمین کے مصرعوں میں غریب، الطبیب، حبیب کے قافیے آئے ہیں اور یہ تینوں ہی لفظ حالت رفع میں ہونے کیوجہ سے مرفوع ہیں جنھیں شاہ صاحب نے غالباً ساکن (غریبْ، طبیب اور حبیب) نظم فرمایا ہوگا، لیکن مخطوطہ کے عکس میں تینوں ہی الفاظ مکسور (زیر کے ساتھ) لکھے ہوئے ہیں۔

(۲) خمسہ ۲۱ میں تضمین کے تینوں مصرعوں میں قافیہ الصفات، اللغات اور النجات (النجاۃ) ہے ان میں سے پہلے دو لفظ حالت جر میں ہیں اس لیے انہیں مکسور لکھنا تو صحیح ہے لیکن تیسرا قافیہ النجاۃ مفعول ہونے کی بنا پر حالت نصب میں ہے اسے مفتوح (زبر کے ساتھ لکھنا چاہیے لیکن یہاں بھی گمان یہی ہے کہ حضرت شاہ صاحب نے قافیہ کے آخری حروف ساکن رکھے ہیں اور ضرورت شعری کی وجہ سے نجاۃ کی تائے مدورہ کو تائے مستطیلہ کی شکل میں لکھ دیا ہے ورنہ تائے مدورہ ساکن ہونے کی صورت میں ہاء سے بدل جاتی

اور قافیہ خلل پذیر ہو جاتا اسی لیے ان کلمات کو ساکن رکھا گیا ہے کہ اعراب کے اختلاف کی وجہ سے قافیہ کا نظم متاثر نہ ہونے پائے۔

یہ بھی ممکن ہے کہ النجات کی تائے کو مستطیلہ دیکھ کر اس کو جمع مونث سالم کا اعراب دے دیا گیا ہو کہ جمع مونث سالم کی تار کو حالت نصب میں کسرہ ہی دیا جاتا ہے مگر ظاہر ہے کہ النجاۃ جمع مونث سالم ہے ہی نہیں۔

(۳) پانچویں بند کے تضمینی مصرعوں میں مُغیثٗ، استغیثٗ، یغیثٗ قافیے ہیں جو غالباً ساکن ہی نظم کیے گئے ہیں لیکن کاتب نے تینوں کلموں کو کسرہ (زیر کے ساتھ لکھدیا ہے، حالانکہ تینوں جگہ آخری حرف "ثا" کا اعراب رفع (پیش) ہونا چاہیے ان کلمات کا پہلا کلمہ "مغیثٗ" منادیٰ مفرد ہے جو حسب قاعدہ مرفوع ہوا کرتا ہے اور دوسرے تیسرے مصرعوں میں "استغیثٗ" اور "یغیثٗ" مضارع کے صیغے ہیں اور مضارع کا اعراب عام حالات میں رفع (پیش) ہی ہوتا ہے لیکن مخطوطے کے شایع شدہ عکس میں یا مغیثِ، استغیثِ اور "یغیثِ" ثا کے کسرہ (زیر) کے ساتھ شایع ہوا ہے جو بہر حال غلط اور قابل اصلاح ہے۔

گمان غالب یہی ہے کہ حضرت شاہ صاحب علیہ الرحمہ کے خود نوشت کلام میں یہ قافیے ساکن ہی رکھے گئے ہوں گے مگر کاتب نے بلا ضرورت ان پر اعراب لگا دیے، آئندہ اعراب کی اس قسم کی غلطیوں کی اصلاح ضرور ملحوظ رکھی جائے۔

(۴) "خمسہ جات" کے پانچویں[۱] بند میں تضمین کے تین مصرعوں میں ناسخ، راسخ کے ساتھ تیسرا قافیہ "انت الاخ" کی شکل میں استعمال ہوا ہے جو قابل غور اور محل تامل ہے، راقم السطور کو فن عروض و قوافی سے کما حقہ واقفیت نہیں ہے اور بقول مولانا روم

[۱] معارف: آٹھویں۔

ع من نہ دانم فاعلاتٗ، فاعلات لیکن طبعی موزونیت کی بنا پر کبھی کبھی تک بندی کر لیتا ہوں۔ اس لیے فنی تبصرہ و تنقید نہ سہی، لیکن یہ بات تو عرض کی ہی جا سکتی ہے کہ "ناسخ" و "راسخ" کے ساتھ "الاخ" کا قافیہ ذوقی طور پر قابل قبول نہیں لگتا۔ یہ بات بھی نہیں ہے کہ عربی زبان میں "ناسخ و راسخ" کے علاوہ مناسب ہم قافیہ الفاظ دستیاب نہ ہو سکتے ہوں؟

(۵) چودھویں بند کے تضمینی مصرعوں میں پہلے مصرع میں قافیہ معاش، دوسرے میں "تلاش" اور تیسرے مصرع میں "عاش" استعمال کیا گیا ہے ان میں سے "معاش" اور "عاش" تو ضرور عربی الفاظ ہیں لیکن "تلاش" عربی زبان و لغت کا لفظ نہیں ہے بلکہ ترکی زبان کا لفظ ہے جو سعی و جستجو کے معنی میں آتا ہے اور زبان ترکی کے مطابق تا کے بعد لکھنے میں "الف" کا اضافہ بھی کر لیتے ہیں "تالاش" لکھتے ہیں لیکن پڑھنے میں اس الف کا تلفظ نہیں کرتے، "تلاش" بولتے ہیں، غیاث اللغات میں "تلاش" کی تحقیق یوں کی گئی ہے:

"تلاش بر وزن "خراش" بمعنی سعی و جستجو از لغات ترکی و تالاش بر وزن "شاباش" خواندن غلط گر نوشتن درست بعضے گمان برند کہ لفظ "تلاش" عربی است و برائے معنی تلاش کنندہ لفظ متلاشی از تلاش ماخوذ کنند این ہم محض غلط و صحیح بجائے متلاشی لفظ تلاشی است چرا کہ لفظ تلاش ترکی است از بہار عجم و سراج"۔

(۶) سولھویں بند کے تضمینی مصرعوں کے قافیے یخفف، ینقض اور یمرض آئے ہیں تیسرے قافیے میں کاتب نے را کو کسرہ (زیر) دے دیا ہے جبکہ را کو فتحہ (زبر) ہونا چاہیے یہ فعل باب سمع یسمع سے آتا ہے۔

اسی طرح ۲۵ ویں بند کے دوسرے مصرع میں "مُتِّ" متکلم کے صیغہ کی جگہ "مُتَّ" حاضر کا صیغہ لکھدیا ہے جس کی وجہ سے معنی ہی پلٹ گئے ہیں۔

معارف میں شاہ صاحب کے شایع شدہ عربی کلام میں اعراب کے علاوہ "عربیت" (عربی زبان و لغت) کی بھی بعض چھوٹی موٹی فروگذاشتیں رہ گئی ہیں جو اہل عجم کے کلام میں عام طور پر ہو جایا کرتی ہیں، چونکہ ان کا تعلق تمام تر خود حضرت شاہ صاحب کی ذات والا صفات سے ہے اس لیے ان کی نشاندہی ایک طرح کی بے ادبی ہوگی اور اب ان کی اصلاح کا کوئی محل بھی نہیں ہے اس لیے انہیں نظر انداز کرنا ہی اسلم ہے۔

"معارف" کا موضوع عام طور پر علمی و ادبی اور تاریخی مضامین ہوتے ہیں اسی بنا پر وہ مضمون بحث و تبصرہ کے بغیر شایع کر دیا گیا اور صرف اجمالی نوٹ پر اکتفا کیا گیا، لیکن تحقیق حق اور اظہار حقیقت کا تقاضا یہ ہے کہ عربی کلام میں ظاہر کیے گئے خیالات پر یہاں کچھ عرض کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔

"مجموعۂ" قصائد" کے زیر عنوان فرقۂ روافض میں مروج و مشہور "نادعلی" کے مضمون سے ماخوذ و مقتبس مضمون کے ایک شعر پر بتیس ۳۲ خمسے نظم کیے گئے ہیں۔

"نادعلی" کے مضمون پر مشتمل مندرجہ ذیل شعر تضمین کے لیے تجویز فرمایا گیا ہے۔

یا علی للہ عونا یا علی   بالتفات منک ھمی ینجلی

ان خمسہ جات کے اشعار ان کے مضامین و خیالات کو دیکھ کر شبہ ہوتا ہے کہ یہ تضمینات و خمسہ جات یا تو الحاقی ہیں، حضرت شاہ صاحب کی شخصیت و شہرت کی آڑ میں کسی دوسرے شخص نے "نادعلی" کے مضمون پر مشتمل عربی کا ایک شعر کہہ کر اس کی تضمینات بھی کہہ ڈالی ہیں اس لیے آیندہ تحقیق کرنے والوں کے لیے تحقیق کا ایک مرحلہ یہ بھی ہوگا کہ وہ حضرت شاہ صاحب کی جانب منسوب عربی کلام کو حضرت شاہ صاحب کی تحریر خاص میں تلاش کرنے کی بھی کوشش کریں۔

اور اگر یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ کر محقق ہو جاتی ہے کہ یہ کلام حضرت شاہ صاحب ہی کا ہے تو پھر یہ سمجھنا پڑتا ہے کہ شاید حضرت شاہ صاحب علیہ الرحمہ نے اس "نادعلی" کی زبان زد شہرت و رواج عام سے متاثر ہو کر اسے اپنی تضمین و مشق شاعری کے لیے منتخب فرمایا ہوگا۔ اس کی اصل روایت و حقیقت پر وہ مطلع نہ ہو سکے ہوں گے ورنہ ان جیسا خدا رسیدہ عارف باللہ بزرگ جو توحید حقیقی پر ایمان رکھتا ہو وہ ایسے شعر کو اپنی طبع آزمائی کے لیے ہرگز پسند نہ کرتا۔

"نادعلی" کی اصل حقیقت: اس کی اصل حقیقت سمجھنے کے لیے حضرت خواجہ نصیر الدین چراغ دہلی علیہ الرحمہ کے مشہور خلیفہ حضرت سید محمد گیسو دراز علیہ الرحمہ کے مجموعۂ ملفوظات "جوامع الکلم" کی روایت سامنے رہنی چاہیے۔

روایت کا خلاصہ و مفہوم یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک موقع پر ایک مشکل در پیش تھی اسے حل کرانے کے لیے اللہ تعالیٰ کی طرف سے حضرت جبریل علیہ السلام حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور "نادعلی" والا مشہور قطعہ آپ کو تلقین فرمایا، ملاحظہ ہو پورا قطعہ یہ ہے:

نادعلیا مظہر العجائب   تجدہ عونا لک فی النوائب

کل ھم و غم سینجلی   بنبوتک یا محمد بولایتک یا علی

اس روایت کے پس منظر میں قطعہ کا ترجمہ یہ ہوگا۔

(اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم) آپ علی مظہر العجائب کو (اپنی مدد کے لیے) ندا دیں اور پکاریں، آپ مصیبتوں میں انہیں اپنا مددگار پائیں گے، ہر قسم کا غم اور ہر طرح کی فکر اے محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) آپ کی نبوت کے وسیلہ سے اور اے علی تمہاری ولایت کے وسیلہ

سے دور ہو جائے گی ؟

" ناد علی " کے قطعہ بالا کو مشہور محدث ملا علی قاری نے نقل فرما کر اسے موضوع جعلی اور " مفتریات شیعہ " سے بتایا ہے (ملاحظہ ہو موضوعات ملا علی قاری ص ۹۶)

روایت کا درایتی پہلو بھی مضحکہ خیز ہے کہ موقع تو یہ تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو مشکل در پیش تھی ان کی تعلیم و تلقین کے لیے حضرت جبریل علیہ السلام " ناد علی " کا ورد و وظیفہ بتانے آئے تھے کہ آپ ایسے آڑے وقت میں مدد کے لیے " علی " کو پکاریں لیکن اس وظیفہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ساتھ خود حضرت علی کو بھی مخاطب بنا لیا گیا اور الگ الگ دونوں کو دو وسیلے بتا دیے گیے ، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کا وسیلہ بھی ہم و غم دور کر دیتا ہے اور حضرت علیؓ کی ولایت کا وسیلہ بھی ہم و غم دور کر دیتا ہے ۔

یہاں یہ خیال کیا جا سکتا ہے کہ یہ مشکل ایسی سخت آپڑی تھی جس کے لیے نبوت و رسالت کا وسیلہ کافی نہ ہو رہا ہو گا اور ضرورت پڑی ہو گی کہ اس موقع پر حضرت علی کی ولایت کا وسیلہ بھی حاصل کیا جائے اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُوْنَ اَسْتَغْفِرُ اللّٰہ

ع چوں کفر از کعبہ بر خیزد کجا ماند مسلمانی

کیسی زیادتی ہے کہ ظالم راوی نے خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو مبتلائے شرک کرنے کے لیے اللہ تعالیٰ ہی کی طرف سے " ناد علی " کی تعلیم و تلقین کی روایت گڑھ ڈالی ۔

" ناد علی " کی روایت پر ملا قاری کے اس تبصرہ کے بعد کہ یہ روایت مفتریات شیعہ سے ہے اور موضوع ہے حضرت شاہ نیاز احمد نیاز علیہ الرحمہ کے عربی کلام سے متعلق تحقیقی کام کرنے والوں کے لیے یہ تحقیق بھی دلچسپ ہو گی کہ اگر آسانی سے " ناد علی " کی اسنادی حیثیت سے بھی تحقیق کر سکتے ہوں تو ضرور کر لیں ۔

ماضی قریب میں مولانا سراج الحق صاحب سراج مچھلی شہری عربی و فارسی اور اردو کے اچھے قادر الکلام شاعر تھے انہوں نے اس " ناد علی " کی اصلاح میں مندرجہ ذیل عربی قطعہ نظم فرمایا تھا ، اہل ایمان و اہل ادب عربی کے لیے قابل ملاحظہ ہے :

نادوا العلی الکبیر الرب خالقکم	اس بلند و برتر رب کو پکارو جو تمہارا
ولا تنادوا علیا انہ بشر	خالق ہے ۔ (حضرت) علی کو نہ پکارو ! وہ تو ایک انسان ہیں ۔
سواہ لن تجدوا عونا بنائبۃ	اللہ کے سوا کسی مصیبت میں بھی کسی کو
نغیرہ عاجز تلھیکم الغرر	مددگار نہیں پاؤ گے ۔ دوسرے لوگ عاجز و درماندہ ہیں ، تم غفلت اور دھوکے میں نہ پڑو ۔
توسلوا برسول اللہ والعمل	اللہ کے رسول کی اطاعت اور اعمال صالح کا
فینجلی کل ھم ساقہ القدر	توسل اختیار کرو تو ہر غم و الم اور قضا و قدر کی لائی ہوئی پریشانی دور ہو جائے گی ۔
لا تشرکوا ابدا من قول کل غو	کسی گمراہ کے بہکانے سے کبھی شرک میں نہ پڑو
واخلصوا دینکم للہ واتمروا	اور اللہ تعالیٰ کی اطاعت میں مخلص ہو جاؤ اسی (اللہ ہی)
نادعوا و نادوا واعبدوا وسئلوا	کو پکارو اسی سے دعا کرو اسی کی عبادت کرو ہر غیر
بہ استعینوا حنیفا ما سواہ ذروا	سے کٹ کر اور سب کو چھوڑ کر اسی سے فریاد کرو اور مدد چاہو !

حضرت شاہ نیاز احمد نیاز کے عربی کلام کے جو نمونے معارف میں شایع ہوئے ہیں انکے صرف پہلے حصہ پر مختصر بحث کی گئی ہے آیندہ انشاء اللہ حضرت سیدنا ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی طرف منسوب اس مناجات سے متعلق بھی اپنی معروضات اختصاراً پیش کرونگا جسے معارف میں شایع شدہ عکس مخطوطہ کے مطابق انکی غزل قرار دیا گیا ہے ۔

دفتر شگرف

از

جناب کالی داس گپتا رضا ۔ بمبئی

مرزا اصغر علی خاں نسیم ۱۲۱۴ھ (۱۷۹۹ء ـ ۱۸۰۰ء) میں دہلی میں پیدا ہوئے تھے۔ حکیم مومن خاں مومن سے تلمذ تھا۔ ۱۲۴۴ھ (۱۸۲۸ء ـ ۱۸۲۹ء) میں لکھنو منتقل ہوئے اور وہیں ۱۴ رمضان ۱۲۸۲ھ (۳۱ جنوری ۱۸۶۶ء) کو وفات پائی۔ "دفتر شگرف" انہی کے دیوان کا تاریخی نام ہے جس سے ۱۲۸۲ھ مستخرج ہوتا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ سالِ تالیف و تکمیل ہے ورنہ تمام تاریخی قطعے طباعت کا سال ۱۲۸۵ھ کو قرار دیتے ہیں۔ میرے پیش نظر جو نسخہ ہے وہ

"مطبع مصطفائی سے ماہ محرم الحرام ۱۳۱۲ھ (۱۸۹۴ء) میں بمرتبہ دوم (چھپا) ....

.........دیوانِ خیال سے ہرچند اس کے مؤلف نے سعی بلیغ فرمائی لیکن تدبیر کام نہ آئی۔ کہیں سے کلیات میسر نہ ہوا۔ کسی طرح فراہم مجموعہ ابتر نہ ہوا۔ یاروں نے کمی کی۔ نہایت بخل طینتی کی۔ بقول نسیم۔ مصرعہ (۱)

غیر ممکن جمع ہونا نکہتِ برباد کا

ناچار اسی قدر جمع ہونے کو غنیمت سمجھے۔ سرمۂ چشم بصیرت سمجھے۔ تاریخیں طبع کی دوستوں شاگردوں نے موزوں فرمائیں۔ خاتمے میں سمت اندراج پائیں۔"

دیباچے (۲) میں نسیم کے مشہور ترین شاگرد امیر اللہ تسلیم (۳)۔ نسیم کی وفات کے بعد فرماتے ہیں

"ـــــــــ خدامِ والا (نسیم مرحوم) کو کبھی ترتیب دیوان کا خیال نہ آیا

(۱) یہ غزل کا مطلع ثانی ہے "قید میں آنا بہت دشوار ہے آزاد کا + غیر ممکن جمع ہونا نکہت برباد کا۔ (دفتر شگرف ص

۳۳) (۲) دفتر شگرف کی اشاعت اوّل میری نظر سے نہیں گزری۔ مگر معلوم ہوتا ہے کہ یہ اشاعتِ اوّل ہی کا دیباچہ ہوگا

(۳) ولادت ۱۲۳۴ھ (۱۸۱۹ء) وفات ۲۸ مئی ۱۹۱۱ء۔

بسبب وارستہ مزاجی اور عالی ہمتی کے کچھ فراہم نہ فرمایا۔ ہر پارہ جگر صورت دل پریشان ہو گیا۔ صفحہ عالم سے مثل خیال باطل بے نشان ہو گیا ـــــــــ الحال ـــــ نواب محمد تقی خاں ـــــــ ابن نواب صادق علی خاں بن نواب اصغر علی خاں ابن نواب محمد علی خاں ـــــــــ نے کچھ کلام پرچہ پرچہ جابجا سے فراہم کیا۔ بکمالِ شوق و سعی نہایت ایک دیوان ترتیب دیا کہ استادِ مغفور کا بعدِ وفات کچھ یادگار رہے۔ بے نشان ہو کر بھی چندے نشان برقرار رہے ـــــــــــــــــــــ"

مولانا حسرت موہانی لکھتے ہیں (۱)۔

"دوات قلم کبھی ان (نسیم دہلوی) کے پاس نہ رہتا تھا اور اکثر غزلیں موزوں کرنے کے بعد قریب کے ایک مکتب میں ردی کاغذ پر طالب علموں کے موٹے قلموں سے لکھ کر بے احتیاطی کے ساتھ ڈال دیتے تھے۔ اس صورت میں دیوان کے فراہم ہونے کی کیا شکل ہو سکتی تھی۔ موجودہ دیوان کا جوان کے بعد چھاپا گیا، قصہ اس طرح پر ہے کہ عبدالواحد خاں خلف مصطفےٰ خاں صاحب مالک مطبع مصطفائی ان کے شاگرد اور قدر دان شاگرد تھے، انہوں نے استاد کی لاپرواہی کو دیکھ کر بطور خود جو کچھ رطب و یابس کلام مل سکا جمع کرنا شروع کیا اور چند روز کے بعد ایک بیاض کی صورت میں مرزا صاحب کے سامنے پیش کیا۔ حضرت نے اسے زیادہ تر اپنے معمولی اور کمزور کلام کا مجموعہ پا کر "سب غلط" کے ریمارک کے ساتھ مسترد کر دیا، لیکن ان کے بعد دلدادگانِ سخن نے اسی کو غنیمت سمجھا اور وہ نامنظور کلام بھی مطبوعِ اہل بینش قرار پایا۔"

پھر لکھتے ہیں (ص ۱۴۴)

(۱) تذکرہ شعرا از حسرت موہانی، مرتبہ ڈاکٹر احمر لاری ص ۱۳۱۔

"فطری بے پروائی کی بنا پر مرزا صاحب کی اکثر غزلیں مختصر ہوا کرتی تھیں، ایک روز عبداللہ خاں مہر نے کہ استاد کی خدمت میں کسی قدر گستاخ بھی تھے، از راہ شوخی، جبیں آیا یقیں آیا، کے ردیف قافیہ میں اپنا ۲۲ شعر کا ایک سہ غزلہ پیش کیا اور بطرز شائستہ استاد کی کم گوئی پر اعتراض کیا۔ مرزا ان کی گفتگو سن کر مسکرائے اور دوسرے وقت اسی زمین میں ستر، اشعار کا ایک پنج غزلہ سنایا، جس سے ۲۰ شعروں کی دو غزلیں مطبوعہ دیوان میں بھی موجود ہیں،

غزل آخر کے مقطع

نسیم ایسی غزل لکھی کرامت جس سے پیدا ہے　　ہوئے شرمندہ حاسد منکروں کو اب یقیں آیا

میں مہر کی شرارت شاگردانہ کے جواب میں ان کو منکر کہہ کر شرمندہ کیا ہے۔"

مندرجہ بالا تمام اقتباسات یا تو تسلیم (ارشد تلمیذ نسیم دہلوی مرحوم) کے بیانات، جو چشم دید ہیں، یا مولانا حسرت موہانی (ارشد تلمیذ تسلیم مرحوم) کی نگارشات سے ہیں جو ظاہر ہے انہوں نے اپنے استاد تسلیم ہی سے سن کر رقم کی ہوں گی۔

ان اقتباسات سے ظاہر ہے کہ نسیم نے اپنی زندگی میں اپنا کوئی دیوان ترتیب نہیں دیا تھا۔ وہ وارستہ مزاج تھے۔ اس لئے ان کا کہا ہوا کچھ فراہم نہ ہوا۔ سب "مثل خیال باطل" بے نشان ہو گیا۔ نواب محمد تقی خاں نے "کچھ کلام پرچہ پرچہ جا بجا سے فراہم کیا"۔ اور بے حد کوشش کر کے ایک دیوان مرتب کیا تاکہ استاد کی کچھ یادگار باقی رہ جائے۔ مولانا حسرت موہانی نے اس سے کچھ مختلف بات کہی ہے اگرچہ مفہوم وہی نکلتا ہے۔

"موجودہ دیوان کا ـــــ قصہ اس طرح پر ہے کہ عبدالواحد خاں ـــــ مالک مطبع مصطفائی ان (نسیم) کے شاگرد اور قدردان تھے۔ انہوں نے استاد کی لاپروائی کو دیکھ کر بطور خود جو کچھ رطب و یابس کلام مل سکا جمع کرنا شروع کیا اور چند روز کے بعد ـــــ مرزا صاحب کے سامنے پیش کیا۔ حضرت نے اسے زیادہ تر اپنے معمولی اور کمزور کلام کا مجموعہ پاکر "سب غلط" کے ریمارک کے ساتھ مسترد کر دیا۔"

گویا یہی مسترد کلام ہے جو نسیم دہلوی کے انتقال کے تین ۳ سال بعد "دفتر شگرف" کے نام سے چھپا۔ جب دیوان مصنف کی زندگی میں مرتب ہی نہ ہوا ہو اور اس کے وفات کے بعد شاگردوں اور عقیدت مندوں کے ہاتھوں، کچھ پارہ پارہ اوراق کی مدد سے اور کچھ یادداشت سے، ترتیب دیا گیا ہو تو ظاہر ہے کہ اس میں جو انتشار واقع ہوگا اس کی ذمہ داری مصنف پر عائد نہیں ہو سکتی۔ مگر دیوان میں ایسا انتشار موجود ہے مثلاً دیوان میں (ص - ۱۵۰) ۹ شعر کی ایک غزل ہے اس کا تیسرا شعر یہ ہے "

خون کا قطرہ نہ نکلا خشک تھا ایسا بدن　　منتقل کیا کیا ہوا فصاد نشتر توڑ کر

اور آٹھواں شعر یہ "

ایک قطرہ خون نکلا نہ جسم خشک سے　　حیرتی فصاد ہیں نشتر پہ نشتر توڑ کر

ظاہر ہے کہ شاگردانِ نسیم نے یادداشت سے دونوں شعر لکھوا دیئے حالانکہ شعر ایک ہی ہے۔ اور ہاں یہ مشہور شعر بھی دھیان میں رکھئے "

بہت شور سنتے تھے پہلو میں دل کا　　جو چیرا تو اک قطرہ خوں نہ نکلا

اسی طرح یہ دو شعر ہیں "

بعد مردن چاہیے صیاد کچھ الطاف بھی　　قبر پر بلبل کے رکھ دینا گل تر توڑ کر
خستہ جانوں پر نہ ایسا ظلم کرنا چاہیے　　رنج بلبل کو نہ دے گلچیں گل تر توڑ کر

دیوان کے ص ۱۰۰ - ۹۹ پر ایک غزل آتش کی مشہور زمین میں ہے۔ نسیم مرحوم کے نام منسوب ان اشعار کو آپ کس کا قرار دیں گے؟

آتش　اڑتا ہے شوقِ راحت منزل سے اسپ عمر　　مہمیز کس کو کہتے ہیں اور تازیانہ کیا
نسیم　یہ بے کہے دکھاتا ہے چالاکیوں کے زور　　رہوار عمر کو خلشِ تازیانہ کیا
آتش　کیا کیا الجھتا ہے تیری زلفوں کے تار سے　　بخیہ طلب ہے سینۂ صد چاک شانہ کیا
نسیم　عاشق کا دل نہ دیکھ کہ جاتے رہے حواس　　نظارہ سوئے سینۂ صد چاکِ شانہ کیا
آتش　بے یار ساز وار نہ ہووے گا گوش کو　　مطرب ہمیں سناتا ہے اپنا ترانہ کیا
نسیم　رویا یہ آسماں کہ ہے تردامنِ زمیں　　مطرب نے میرے حال کا گایا ترانہ کیا

آتش — ترچھی نگہ سے طائرِ دل ہو چکا شکار   جب تیر کج پڑے گا اڑے گا نشانہ کیا

نسیم — دیکھا اُدھر کو تونے پڑا تیر ناز ادھر   استاد رخ بدل کے اڑایا نشانہ کیا

آتش — یوں مدعی حسد سے نہ دے داد تو نہ دے   آتش غزل یہ تونے کہی عاشقانہ کیا

نسیم — کیا تاب مدعی جو زباں تک ہلا سکے   لکھی نسیم تونے غزل عاشقانہ کیا

ان کے علاوہ دیوان پر سرسری نظر دوڑانے سے جن چند اشعار پر نظر ٹھہر ٹھہر گئی، وہ الگ اپنی داستان سناتے ہیں۔

ناسخ — کرکے جب گل گشت او قاتل تو اپنے گھر چلا   ہر گلِ خنداں چمن میں زخم خنداں ہوگیا (۱)

نسیم — کچھ نہیں لطفِ چمن کی ہم کو خواہش اے نسیم   شکلِ گل ہر زخمِ دل سینے میں خنداں ہوگیا (۲)

ذوق — پھر مجھے لے چلا ادھر۔ دیکھو   دلِ خانہ خراب کی باتیں

نسیم — وہاں مجھے لئے جاتا ہے او دل بے تاب   کہ جس گلی سے ہزاروں بریدہ سر آئے (۳)

غالب — ہاں کھائیو مت فریبِ ہستی   ہرچند کہیں کہ ہے نہیں ہے

نسیم — اللہ رے خرط کاہشِ تن   ہرچند کہ ہوں مگر نہیں ہوں (۴)

نسیم کا ایک مشہور مقطع ہے۔

نسیم دہلوی ہم موجدِ بابِ فصاحت ہیں   کوئی اردو کو کیا سمجھے گا جیسا ہم سمجھتے ہیں (۵)

اس سے قطع نظر کہ اس مقطع میں تقابل ردیفین کا نمایاں عیب ہے۔ اس کا اطلاق ان کی شہرت کے پیشِ نظر ان کی استادی اور شاعری پر تو عام طور پر ہو سکتا ہے مگر ان کے دیوان "دفتر شگرف" (پہلے ۴۰ صفحے قصیدوں کے چھوڑ کر) کے طویل حصہ غزلیات پر نہیں ہو سکتا۔ درجِ بالا دانستہ تو اردو کے بعد جس کی متعدد مثالیں اوپر درج ہیں، یہ کیوں کر مانا جا سکتا ہے کہ یہ نسیم جیسے معتبر استاد کا کلام ہے۔ اور جہاں اشعار میں۔

کہ جس گلی سے ہزاروں بریدہ سر آئے   میں کہ حشو کے زمرے میں آتا ہو

(۱) کلیات شیخ امام بخش ناسخ۔ مطبوعہ ۱۲۹۳ھ ص ۹۳ حاشیہ۔ (۲) دفتر شگرف ص ۱۸۸۔ (۳) دفتر شگرف ص ۱۹۳
(۴) دفتر شگرف ص ۱۹۳۔ (۵) دفتر شگرف ص ۱۸۵۔

ع پرہیز گارِ شوق وہ ہم کو ہیں جانتے (۱)   میں ہیں جانتے جیسی تعقید لفظی ہو

ع تھا متاع عمر جو وقف بیاباں ہوگیا   میں متاع کو مذکر استعمال کیا گیا ہو

وہاں ان اشعار کے کہنے والے کو "موجد باب فصاحت" کا دعوا کیوں کر زیب دے سکتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ نسیم دہلوی واقعی ایک فصیح اور مستند استاد شاعر تھے۔ مگر چونکہ وہ خود اپنے کلام کے مرتب و مولف نہیں ہیں اور ان کا دیوان ان کے انتقال کے دو سال بعد جمع کیا گیا۔ اس لئے ان کا کلام ان کے شاگردوں، بہی خواہوں اور عقیدت مندوں کی دست برد کی نذر ہو کر اس پایہ اعتبار سے ساقط ہوگیا جس کے نسیم دہلوی بجا طور پر مستحق تھے۔

نسیم کے کلام میں متاع لفظ کے بطور مذکر استعمال نے ایک عجیب صورت اختیار کر لی۔ کس کی ہمت تھی کہ کلامِ نسیم میں متاع کی تذکیر کو غلط کہہ سکتا۔ چنانچہ لغت نویسوں نے بغیر کسی تحقیق کے صرف ایک ہی غلط مثال کے پیشِ نظر متاع کی تذکیر و تانیث کو متنازع قرار دے دیا۔ حالانکہ آج تک کسی کو اس لفظ کی تذکیر کے حق میں کوئی دوسری مثال نہیں ملی (۲)۔ ملتی بھی کیسے متاع بطور مذکر یقیناً نسیم کے قلم سے نہیں ہے۔ پہلے شعر دیکھیے۔

کی گھر ریزی ہمارے آبلوں نے ٹوٹ کر   تھا متاع عمر جو وقف بیاباں ہوگیا

یہاں نسیم اثاثہ کی جگہ لفظ متاع (مذکر) کیوں باندھتے۔ کیا ان کے استاد مومن کے کلام میں یا نسیم کے بعد ان کے اپنے نامور شاگردوں تسلیم، عرش، مہر وغیرہ کے کلام میں متاع کہیں بطور مذکر آیا ہے؟ نسیم ہی کو کیا پڑی تھی کہ وہ اسے مذکر استعمال کرتے؟ کیا وہ

"تھا متاع عمر جو وقف بیاباں ہوگیا" کو "تھا اثاثہ عمر کا، وقف بیاباں ہوگیا" یا "سب اثاثہ عمر کا، وقف بیاباں ہوگیا" یا اس طرح کا کچھ اور نہیں کہہ سکتے تھے؟

(۱) دفتر شگرف ص ۱۹۳ شعر یہ ہے۔ پرہیز گارِ شوق وہ ہم کو ہیں جانتے   مضمونِ پاک ڈھونڈھ رہے ہیں برائے خط

(۲) مدتوں بعد علامہ اقبال نے اسے ایک شعر میں مذکر باندھا ہے مگر وہ کلام نسیم کی سند پر نہیں ہے بلکہ وہ اس لئے کہ پنجابی میں "مال و متاع" کو "مال متا" بولا جاتا ہے اور یہ مرکب نہیں بلکہ ایک لفظ کے طور پر مذکر استعمال ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے میں بھی ایک عرصے تک پنجابی کی پیروی میں اسے مذکر ہی سمجھتا رہا ہوں، مگر بلحاظ اردو یہ یقیناً صرف مونث ہے۔

ظاہر ہے کہ شعر کے اس مصرعہ ثانی کو یہ شکل ان کے مولفوں کی بے احتیاطی نے دی ہے، خود نسیم نے نہیں۔ بالفرض نسیم نے متاع کو مذکر باندھ بھی دیا ہو تو کیا اسے غلطی کے بجائے سند قرار دیا جائے گا؟

مولانا حسرت موہانی نے اپنے استاد امیر اللہ تسلیم مرحوم ہی سے سن کر لکھا ہوگا کہ "فطری بے پروائی کی بنا پر مرزا صاحب کی اکثر غزلیں مختصر ہوا کرتی تھیں، ایک روز عبداللہ خاں مہر نے کہ استاد کی خدمت میں کسی قدر گستاخ بھی تھے، ازراہ شوخی، جبیں آیا، یقیں آیا، کے ردیف قافیہ میں اپنا ۴۲ شعر کا ایک سہ غزلہ پیش کیا اور بطرز شائستہ استاد کی کم گوئی پر اعتراض کیا، مرزا ان کی گفتگو سن کر مسکرائے اور دوسرے وقت اسی زبان میں ستر اشعار کا ایک پنج غزلہ سنایا، جس میں سے ۴۰ شعروں کی دو غزلیں مطبوعہ دیوان میں بھی موجود ہیں، غزل آخر کے مقطع

نسیم ایسی غزل لکھی کرامت جس سے پیدا ہے ہوئے شرمندہ حاسد منکروں کو اب یقیں آیا

میں مہر کی شرارت شاگردانہ کے جواب میں ان کو منکر کہہ کر شرمندہ کیا ہے"۔

معلوم نہیں یہ کہاں تک پچ ہے۔ دیوان کے مطالعے سے تو صرف اتنا درست ثابت ہوتا ہے کہ جبیں آیا، یقیں آیا، کے ردیف قافیے میں دیوان میں دو غزلہ موجود ہے۔ ایک غزل ۱۹ شعر کی ہے اور دوسری ۲۱ شعر کی۔ مگر یہ درست نہیں معلوم ہوتا کہ منکر لفظ نسیم نے "مہر کی شرارت شاگردانہ" کے جواب میں استعمال کیا ہو کیوں کہ دیوان میں کم از کم ۲۶ ایسی غزلیں موجود ہیں جن کی طوالت ۱۹ اشعار سے ۳۱ اشعار تک ہے اور باقی میں سے بڑی تعداد ایسی غزلوں کی ہے جن کی تعداد اشعار ۱۰ سے ۱۸ ہے۔ انہیں مختصر غزلیں کیوں کر کہا جاسکتا ہے۔ اگر نسیم واقعی مختصر غزلیں ہی کہا کرتے تھے تو کیا غزلوں کو طویل بنانے کے لئے ان کے شاگردوں اور بہی خواہوں نے ان میں اپنی جانب سے اضافے فرمادیے؟ کیا نسیم دہلوی کے کلام کے ساتھ بھی ان کے شاگردوں نے وہی سلوک کیا جو ذوق کے کلام کے ساتھ ان کے شاگردوں نے کیا تھا؟ درج بالا اقتباس کو دیکھ کر کہنا پڑتا ہے کہ حسرت موہانی نے بھی اپنے دادا استاد کے دیوان کا غائر مطالعہ نہیں کیا تھا۔

میں نے اوپر کہا ہے کہ مجھے نسیم دہلوی کی استادی اور فصاحت و قدرت کلام میں ذرا بھی شبہ نہیں۔ یہ ان کے قصیدوں (جو ظاہر ہے پورے کے پورے ہی دیوان کے مولفوں کو دستیاب ہوگئے ہوں گے) سے ثابت ہے۔ یہ قصیدے دیوان کے شروع میں ۴۰ صفحوں پر پھیلے ہوئے ہیں۔ ان سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ ان کو عروض پر خاصی مہارت حاصل تھی۔ اس ضمن میں ان کے "قصیدہ در مدح حضرت ابوالمنصور ناصر الدین سکندر جاہ قیصر زمان سلطان عالم محمد واجد علی شاہ خلد اللہ ملکہ" سے چند اشعار عروض سے متعلق دیکھیے۔

چند اعداد افاعیل کو کہتے ہیں عروض ان کے پڑھ لینے سے شاعر نہیں ہوتا انسان

جہلا نے جو پڑھی کوئی کتاب اس فن کی بن گئے بے خلش فکر وہ استاد زمان

کہتے پھرتے ہیں یہ کیا بحر ہے اور دائرہ کیسا دیکھو ہم نے بھی طبیعت سے نکالے اوزان

دیکھ سیفی کے رسالے کو بنے خود سیفی ہیں تو بے قاعدہ لیکن وہ ہوئے قاعدہ دان

لفظ تجنیس نہ تخفیف سمجھتے ہیں کچھ خرم و خزم کی تحقیق میں اکثر حیران

آگے کے کئی شعر بھی عروض اور فن شعر ہی سے متعلق ہیں جن کا مطالعہ لطف سے خالی نہیں۔

افسوس کہ اس استاد شاعر کا معتبر کلام ہم تک نہیں پہنچا۔ موجودہ صورت میں "دفتر شگرف" کا صرف وہی کلام نسیم دہلوی کا کلام کہا جاسکتا ہے، جو معیار فصاحت پر پورا اترے اور یہ معیار فصاحت اس عہد کو پیش نظر رکھ کر قائم کرنا ہوگا۔

معارف کی ڈاک

مکتوب لاہور

اردو دائرہ معارف اسلامیہ

پنجاب یونیورسٹی، لاہور

مورخہ ۲۶ دسمبر ۱۹۹۵ء

فاضل مکرم و محترم جناب اصلاحی صاحب! السلام علیکم

معارف کے نومبر اور دسمبر کے شمارے ایک ساتھ ملے۔ آپ مجھ دُور افتادہ گمنام طالب علم کو یاد رکھتے ہیں، اس کرم فرمائی کے لیے شکر گذار ہوں۔ رابطہ ادب اسلامی میں شرکت کی دعوت مجھے بھی ملی تھی، لیکن جناب مولانا محمد رابع ندوی کا دعوت نامہ مورخہ ۱۸ اکتوبر تیس نومبر (۳۰۔ ۱۱/۹۵) کو ملا تھا، یعنی ڈیڑھ ماہ کے بعد، جس کی وجہ سے شرکت ناممکن رہی۔ بہرحال معارف کے ماہ نومبر کے شمارے میں مذاکرے کی کچھ تفصیل پڑھ کر دل کو تھوڑی سی تسلی ہوئی، لیکن ع شنیدہ کے بود مانند دیدہ والا معاملہ رہا۔ کامیابی کے لیے آپ اور جناب محمد رابع ندوی صاحب قابل مبارکباد ہیں۔ اگر آپ مقالہ نگاروں کے مقالات کے عنوانات بھی لکھ دیتے تو زیادہ مناسب ہوتا۔ امید ہے کہ مذاکرے کی کارروائی کتابی صورت میں بھی شایع ہوگی۔

آپ کا مولانا شبلی کے سفرنامے "سفرنامہ روم و مصر و شام" کا تجزیہ بھی بہت خوب ہے۔ گذارش ہے کہ اگر آپ مولانا سلیمان ندوی مرحوم و مغفور کی عدیم النظیر کتاب "عربوں کی

جہاز رانی" پر تبصرہ لکھ دیں تو بڑی خدمت ہوگی کیونکہ ہندوستان کے علمی حلقوں میں اس کتاب کا زیادہ چرچا نہیں ہو سکا۔

دسمبر کے معارف میں جناب مولانا سید کلب صادق کا مضمون "شعلہ بہ پیراہن۔ کراچی تا طہران" بہت خوب اور معلومات افزا ہے۔ خدا کرے کہ موجودہ ایرانی حکومت شیعہ سنی اتفاق و اتحاد کی تلقین و اشاعت کو بھی اپنے مقاصد میں شامل کرلے۔ کیا مولانا حبیب الرحمن اعظمی مرحوم و مغفور کے حالات میں کوئی رسالہ یا کتابچہ شایع ہوا ہے، ہم ان کے بارے میں اردو دائرہ معارف اسلامیہ میں ایک مضمون شایع کرنا چاہتے ہیں، اور سب طرح سے خیریت ہے۔ رفقائے کرام سلام قبول فرمائیں۔

فقط والسلام۔ نیاز مند

(شیخ) نذیر حسین، لاہور

مکتوب علی گڑھ

شعبۂ علوم اسلامیہ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۱۴/۱/۹۶ء

محترمی و مکرمی! السلام علیکم

دسمبر ۱۹۹۵ء کا معارف ملا۔ گرامی قدر مولانا قاضی اطہر مبارکپوری کی ہر تحریر گراں قدر ہوتی ہے، اس شمارہ میں ان کا مقالہ "تدوینِ فتاویٰ عہد بہ عہد" میری خاص دلچسپی کا باعث بنا، اس میں مختلف دور میں فتاویٰ کی تدوین سے متعلق گوناگوں بیش قیمت معلومات تحریر کیے گئے ہیں، تاہم ہندوستان میں فتاویٰ کی تدوین سے متعلق جو باتیں تحریر کی گئی ہیں انکی نسبت اس موضوع کے ایک ادنیٰ طالب علم کی حیثیت سے قابل صد احترام مقالہ نگار بزرگ

سے مزید استفادہ کے داعیہ سے یہ معروضات پیش کرنے کی جسارت کر رہا ہوں۔

۱۔ مقالہ میں ہندوستان میں فتاوی کی تدوین و تالیف کی ابتدا سلطان جلال الدین فیروز شاہ خلجی کے زمانہ ۶۸۸ - ۶۹۵ھ / ۱۲۹۰ - ۱۲۹۶ء) میں بتائی ہے، حالانکہ سلطان غیاث الدین بلبن (۶۶۴ - ۶۸۶ھ / ۱۲۶۶ - ۱۲۸۷ء) کے عہد میں مرتب کیا گیا ایک مجموعہ "فتاوی غیاثیہ" کے نام سے دستیاب ہے۔

۲۔ فوائد فیروز شاہی اور فتاوی تاتارخانی کو سلطان جلال الدین فیروز شاہ خلجی کے زمانہ کی تالیف کہا گیا ہے جب کہ ان دونوں کی تالیف سلطان فیروز شاہ تغلق (۷۵۲ - ۷۹۰ھ / ۱۳۵۱ - ۱۳۸۸ء) کے عہد میں عمل میں آئی، مورخین و تذکرہ نگاروں کی تصریحات کے علاوہ خود ان کتابوں کے ابتدائی مندرجات سے اس کا ثبوت ملتا ہے کہ یہ فیروز شاہ تغلق کے عہد کی تالیفات ہیں، فتاوی تاتارخانی جس امیر سے منسوب ہے، یعنی تاتارخاں وہ فیروز شاہ خلجی کے بجائے فیروز شاہ تغلق کا معاصر اور اس کے مقرب و معتمد لوگوں میں تھا، اسی بادشاہ کے دور میں اس کی علمی دلچسپیوں کا آغاز ہوا اور فتاوی تاتارخانی کے علاوہ تفسیر تاتارخانی بھی اس کی علمی دلچسپی کا مظہر ہے (ملاحظہ ہو: شمس سراج عفیف: تاریخ فیروز شاہی، کلکتہ ۱۸۹۱ء صفحہ ۳۹۲)

۳۔ گو فوائد فیروز شاہی کا خاصا حصہ فقہی مسائل پر مشتمل ہے تاہم اس میں دوسری نوعیت کے امور و مسائل اور اس عہد کے اخلاقی و معاشرتی حالات اور طب و نجوم وغیرہ پر بھی بحث و گفتگو کی گئی ہے اور ان امور کا تذکرہ فقہ کے ابواب سے علیحدہ الگ ابواب میں کیا گیا ہے اس بنا پر اس کو خالص فقہ یا فتوی کی کتاب نہیں کہا جا سکتا۔ فاضل مقالہ نگار نے مصنف کا نام "ملا محمد عطاری" لکھا ہے اور یہی نام الثقافۃ الاسلامیہ فی الھند کے

مصنف نے بھی لکھا ہے، لیکن مولانا آزاد لائبریری مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے ذخیرۂ مخطوطات میں اس کا جو نسخہ موجود ہے اس میں مصنف کا نام "شرف بن محمد العطائی" درج ہے اور بوجوہ یہی زیادہ صحیح معلوم ہوتا ہے۔

۴۔ مقالہ میں مذکور ہے کہ مولف فتاوائے تاتارخانی نے اس کا نام اصلا زاد السفر رکھا تھا۔ سلطان فیروز شاہ اسے اپنے نام سے منسوب کرانا چاہتے تھے لیکن مولف کو تاتارخاں سے زیادہ تعلق تھا اس لیے اس نے اس کتاب کو اسی کے نام معنون کیا۔ یہ دونوں باتیں بعد کے مورخین اور تذکرہ نگاروں کی اختراع معلوم ہوتی ہیں، کسی معاصر ماخذ سے اسکا ثبوت نہیں ملتا، بلکہ معاصر ماخذ "تاریخ فیروز شاہی" (مولفہ شمس سراج عفیف) سے یہ صاف معلوم ہوتا ہے کہ اس کا اصل نام "فتاوائے تاتارخانی" ہی تھا اور اسی نام سے اب تک اسکی چار جلدیں قاضی سجاد حسین مرحوم نے مدون کر کے مرکزی حکومت کی وزارت تعلیم کے تعاون سے دائرۃ المعارف حیدرآباد سے ۱۹۸۴ - ۱۹۸۶ء میں شایع کی ہیں، مولانا ریاست علی ندوی مرحوم کا ایک مفصل مضمون اس کے متعلق معارف (۵۹/۳ - مارچ ۱۹۴۷ء) میں شایع ہوا ہے اور راقم نے بھی اپنے ایک مضمون "عہد فیروز شاہی کی فقہی خدمات" (سہ ماہی فکر و نظر، ۳۱، ۴ سنہ ۱۹۹۴ء (ص ۵۵ - ۶۲) میں اس کے اور اس عہد کی دوسری فقہی کتب کے بارے میں ضروری معلومات پیش کیے ہیں۔

۵۔ فقہ و فتوی پر اولین اردو تالیفات کے ضمن میں "فقہ المبین" کے مصنف کو نامعلوم الاسم قرار دیا گیا ہے گو واقعتاً مولف کا نام کہیں نہیں ملتا لیکن اس قدر یقینی طور پر ثابت ہے کہ انکا تخلص "یقین" تھا جو اس کتاب میں کئی مقامات پر آیا ہے، خود پیش نظر مقالہ میں اس کا جو خاتمہ نقل کیا گیا ہے اس کے بھی پہلے شعر میں یہ مذکور ہے۔ اس منظوم تالیف کا ایک مخطوطہ (کتابت: سنہ ۱۲۳۲ھ) کتبخانہ

جامعہ عثمانیہ، حیدرآباد میں بھی دستیاب ہے (فہرست اردو مخطوطات: ۱۹۲۹ء، ص ۲۱۳-۲۱۴) فہرست کے مرتب جناب عبدالقادر سروری نے اس مخطوطہ کے داخلی شواہد کی بنیاد پر مولف کے تخلص یقین کی صراحت کی ہے اور اس کے ثبوت میں اشعار بھی نقل کیے ہیں۔

۶۔ مقالہ کا اختتام اس پر ہوا ہے "عجب کیا ہے کہ یہ فقہ و فتوی میں اردو زبان میں پہلی کتاب ہو" لیکن مختلف کتب خانوں اور انفرادی ذخائر کے اردو مخطوطات کی فہرست پر نظر ڈالنے سے یہ پتہ چلتا ہے کہ فقہ الطالبین کی تالیف سے بہت پہلے سے اردو میں فقہ کی کتابوں کی تالیف کا سلسلہ شروع ہو چکا تھا۔ یہاں تفصیل کی گنجائش نہیں لیکن ایک[1] اردو منظوم رسالہ "فقہ ہندی" کا حوالہ دینا ضروری معلوم ہوتا ہے جسے عبد وامین یا عبدی امین نے اورنگزیب عالمگیرؒ کے عہد میں سنہ ۱۰۷۴ھ میں تالیف کیا تھا۔ اس رسالہ کے آخری شعر میں اس کا سنہ تالیف بھی مرقوم ہے:-

سنہ ہزار چوہتر میں بیچ رمضان تمام　　اورنگ شاہ کے دور میں نسخہ ہوا نظام

مولانا آزاد لائبریری مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے علاوہ کتب خانہ جامعہ عثمانیہ حیدرآباد اور کتب خانہ ادارہ ادبیات اردو حیدرآباد میں بھی "فقہ ہندی" کے مخطوطات محفوظ ہیں۔

ہندوستان میں مرتب کی جانے والی فقہ کی عربی و فارسی کتب سے قطع نظر اولین اردو فقہی تالیفات بالخصوص منظوم رسائل کا مطالعہ و تجزیہ دلچسپی و اہمیت سے خالی نہ ہوگا اس سے نہ صرف اردو میں ہونے والی فقہی خدمات کا اندازہ ہوگا بلکہ اُس زمانہ کے سماجی و معاشرتی مسائل کو سمجھنے میں بھی بخوبی مدد ملے گی۔

جملہ متعلقین و رفقائے کرام کی خدمت میں میرا سلام عرض کریں گے۔

والسلام مع الاکرام
ظفر الاسلام

وفیات

پروفیسر محمد رضوان علوی

پروفیسر ڈاکٹر حافظ محمد رضوان علوی چند روز کی شدید علالت کے بعد ۲۰ جنوری کو لکھنو میں انتقال کر گئے۔ ان کا آبائی وطن کاکوری تھا جو ضلع لکھنو کا ایک مردم خیز قصبہ ہے۔ کاکوری کا علوی خاندان علمی، دینی اور ادبی حیثیت کے ساتھ ہی دنیاوی وجاہت میں بھی ممتاز تھا، یہاں بہت سے اہل علم و کمال پیدا ہوئے۔ اردو کے مشہور نعت گو شاعر محسن کاکوروی اور مولوی نورالحسن نیر صاحب نوراللغات اسی آسمان کے مہر و ماہ تھے۔

پروفیسر محمد رضوان علوی کے والد ماجد مولانا مصطفی حسن علوی فاضل دیوبند تھے، ان کا علمی و ادبی ذوق بھی پختہ تھا۔ وہ اردو کے مصنف و شاعر اور لکھنو یونیورسٹی کے شعبہ عربی کے صدر تھے، رضوان صاحب بھی تعلیم مکمل کرنے کے بعد پہلے یہیں شعبہ عربی میں لکچرر اور پھر مدت مدید تک صدر شعبہ رہے۔ ان کے زمانے میں شعبہ نے بڑی ترقی کی اور کئی نئے کورس کا اضافہ بھی ہوا۔

رضوان صاحب یونیورسٹی کے اچھے اور کامیاب استاد تھے، انہیں طلبہ کی صحیح رہنمائی کرنے، ان میں علمی مذاق پیدا کرنے اور ان کی صلاحیتوں کو نشو و نما دینے سے بڑی دلچسپی تھی۔ شوقین اور ذہین طلبہ کی خاص طور پر ہمت افزائی کرتے، ان کی نگرانی میں درجنوں طلبہ نے پی۔ ایچ۔ ڈی کی ڈگری حاصل کی۔

ان کو درس و تدریس کے ساتھ تحریر و تصنیف کا بھی ملکہ تھا، اردو عربی اور انگریزی تینوں زبانوں پر قدرت تھی۔ ان کی کتابوں میں "علوم و فنون عہد عباسی میں" اور "دمشق اسلامی تہذیب کا گہوارہ" مقبول ہوئیں، ان کی علمی خدمات کی بنا پر صدر جمہوریہ ہند نے انہیں توصیفی سند بھی عطا کی تھی۔

لکھنو کی علمی، تعلیمی اور ادبی سرگرمیوں سے بھی سروکار رکھتے تھے، ان میں علمی و انتظامی دونوں طرح کی صلاحیتیں تھیں، اس لئے جو کام اپنے ہاتھ میں لیتے اسے خوبی اور سلیقہ سے انجام دیتے تھے، اسلامیہ انٹر کالج لکھنو کو پروان چڑھانے میں انکا بڑا حصہ تھا، یہ انہی کی کوششوں سے ڈگری کالج ہوا۔

فخرالدین علی احمد میموریل کمیٹی کی تاسیس و ترقی میں ان کا خاص دخل تھا جس کے وہ کئی برس تک چیرمین رہے، ۱۹۸۰ء میں اتر پردیش اردو اکیڈمی کا ممبر اور وہ اس کے چیرمین تھے، یونیورسٹیوں کے اردو اساتذہ کو ان کا چیرمین ہونا بہت گراں گزرا اور انھوں نے ان کے اور اکیڈمی کے صدر پروفیسر معز علی بیگ کے خلاف ایک محاذ قائم کرلیا، اس اختلاف و انتشار کی وجہ سے وہ کوئی اہم اور بڑا کام نہ کرسکے۔

علوی صاحب بڑے وجیہ و شکیل، باوقار، پرکشش، جامہ زیب اور خوش لباس تھے، مزاج میں نفاست و نظافت تھی، جس مجمع میں ہوتے لوگوں کا مرکز توجہ بن جاتے، حسن صورت کے ساتھ اللہ نے حسن سیرت بھی دی تھی، خوش اخلاق، وسیع القلب اور روادار تھے، ہر مسلک و مشرب کے لوگوں سے ان کے اچھے تعلقات تھے، طبعاً نیک، شریف، بامروت اور دوسروں کے ہمدرد تھے، وضع دار، ملنسار اور لکھنوی تہذیب و روایات کے حامل تھے۔ خاکساری و فروتنی ان کی سرشت بن گئی تھی، غرور و تمکنت اور نمائش کا شائبہ بھی ان میں نہ تھا، اپنی ان ذاتی خوبیوں اور اچھے اوصاف کی وجہ سے بڑے مقبول اور ہردلعزیز تھے۔

اس عاجز پر بڑی شفقت تھی، مجھے اپنے شعبہ کے زبانی امتحانات لینے کے لئے بلاتے، پی۔ ایچ۔ ڈی کے تحقیقی مقالے اور فخرالدین علی احمد کمیٹی کو موصول ہونے والے مسودے تبصرے کے لئے اکثر بھیجتے۔

ان کی تدفین کاکوری میں ہوئی، اللہ تعالیٰ ان کے درجات بلند فرمائے آمین۔ "ض"

دارالمصنفین کا سلسلۂ وفیات

یاد رفتگاں: یہ کتاب مولانا سید سلیمان ندویؒ کی ان غمناک تحریروں کا مجموعہ ہے جو انھوں نے اپنے اساتذہ، شیخ طریقت، احباب، معاصرین اور دوسرے مشاہیر علم و فن، ارباب شعر و ادب اور دوسرے طبقوں کے ناموروں کی رحلت پر لکھی ہے۔

قیمت: ۵۰ روپے

بزم رفتگاں حصہ دوم: یہ کتاب جناب سید صباح الدین عبدالرحمن مرحوم کی ان ماتمی تحریروں کا مجموعہ ہے جو انھوں نے اپنے دور میں وفات پانے والے ارباب علم و دانش کے بارے میں لکھی تھیں۔

قیمت: ۳۵ روپے

مطبوعات جدیدہ

مطالعۂ تصوف، قرآن و سنت کی روشنی میں از جناب ڈاکٹر غلام قادر لون، متوسط تقطیع، عمدہ کاغذ اور کتابت و طباعت، صفحات ۵۰۶، قیمت ۱۱۰ روپے، پتہ: مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز، دہلی ۶۔

تصوف کے مسائل و مہمات کو سمجھنے اور سمجھانے کا سلسلہ صدیوں سے جاری ہے یہ کتاب بھی اسی سلسلہ کی ایک کڑی ہے، اسلامی تہذیب و تمدن پر تصوف کے اثرات بہت نمایاں رہے اور اسلامی معاشرہ میں بوریا نشین فقرا، حکمرانوں اور تاجداروں سے زیادہ موثر ثابت ہوئے، اس ہمہ گیر مقبولیت کے باوجود تصوف بہت موضوع بحث و محل نزاع بھی رہا اور اسلامی اور غیر اسلامی تصوف کی تحدید و تعیین میں بھی اختلاف رہا، اس کتاب کے مولف کے نزدیک تصوف کے مطالعہ و معرفت کا بہتر اور محفوظ طریقہ صرف یہ تھا کہ نور و ہدایت کے اصل سرچشمہ قرآن و حدیث کی روشنی میں اس کی تحقیق و تجزیہ کیا جاتا، یہ کتاب اسی مقصد کے پیش نظر انھوں نے لکھی ہے اور اس میں بڑی تحقیق و جانفشانی سے مصادر و مراجع کو کھنگال کر مسائل تصوف کی ایک تاریخ مرتب کردی، علم باطن، زہد و مجاہدہ، تجرد، فقر، توکل، اسقاط الوسائط، شطحات اور رجال الغیب جیسے موضوعات پر موافق و مخالف مواد بڑی محنت اور چابکدستی سے جمع کرنے میں وہ کامیاب ہوئے، ایک باب میں تصوف کے لغوی اشتقاق سے اسکے بتدریج ارتقا کی مکمل تاریخ پیش کردی گئی ہے، ایک باب صوفیہ اور علم حدیث کے

عنوان سے بھی ہے' اسقاط الوسائط، شطحات اور رجال الغیب سے متعلق یہ کہنا درست ہے کہ ان کے متعدد مخفی پہلو پہلی بار اردو میں سامنے آئے ہیں، لائق مولف نے گو اعتدال احتیاط اور علمی غیر جانبداری برتنے کی کوشش کی ہے، تاہم مجموعی لحاظ سے تصوف اور طبقہ صوفیہ کے متعلق کچھ زیادہ اچھا تاثر قائم نہیں ہوتا، غالباً اسی احساس کے پیش نظر ایک باب 'ہنر ش ہیز بگو' کے عنوان سے قائم کیا گیا ہے، جس میں تصوف کو اسلام کے جمالی پہلو کے ترجمان کی حیثیت سے پیش کرکے صوفیائے کرام کے اخلاق حسنہ اور دلوں کو فتح کرنے والی خوبیوں کو بیان کیا گیا ہے، مباحث میں منطقی ترتیب' خاص خوبی ہے، لیکن کہیں کہیں مبہم اور بے ربط عبارتیں بھی در آئی ہیں، جیسے یہ کہنا کہ "بدقسمتی سے کسی سلسلہ کے شیوخ کی سوانح نگاری کو اس سلسلہ کی تاریخ سمجھا گیا ہے جبکہ حقیقت یہ ہے کہ سوانح نگاری اور تاریخ نویسی میں کافی فرق ہے" اس دعویٰ کے بعد کسی مثال کو پیش کرکے اس 'کافی فرق' کی وضاحت ضروری تھی، بعض عربی عبارتوں کا ترجمہ بھی صاف نہیں ہے جیسے 'صوف کا پہننا حانوت ہے'۔ (ص ۳۳)

شاہ بہاء الدین باجن' حیات اور گجری کلام از جناب ڈاکٹر شیخ فرید، متوسط تقطیع، بہترین کاغذ، عمدہ کتابت و طباعت، مجلد مع گرد پوش، صفحات ۲۶۶، قیمت درج نہیں، پتہ: سکریٹری حضرت پیر محمد شاہ درگاہ شریف ٹرسٹ پانکور ناکہ احمد آباد۔ گجرات۔

شاہ بہاء الدین باجن نویں صدی ہجری کے ایک گجراتی صوفی بزرگ ہیں، گجری یا گوجری زبان کے شعراء میں ان کا شمار ہوتا ہے، اس زبان کو اردوئے قدیم کی ایک شاخ کی حیثیت حاصل ہے، اسی لیے اردو زبان و ادب کے مورخوں نے شاہ باجن کی شخصیت

اور کلام سے خاص اعتناء کیا، تصوف میں انکی ایک اہم کتاب خزائن رحمت اللہ ہے، زیر نظر کتاب میں فاضل محقق نے اس کے مختلف نسخوں کو حاصل کرکے اصل متن کو بڑی تحقیق و دیدہ ریزی سے مدون کیا، مختلف نسخوں کی تاریخی اہمیت پر گفتگو کی، اور اس کے مباحث کو تفصیل سے پیش کیا، ان کی نظر میں خزائن کے ملفوظات اردو کے قدیم ترین روپ کا مستند نمونہ ہیں، یہ ملفوظات اپنے عہد کے مزاج و مذاق کا دلچسپ آئینہ بھی ہیں، ملفوظات کے علاوہ باجن کے کلام کا لسانی تجزیہ بھی کیا گیا ہے، ان کی گجری زبان میں ہندوی اسلوب اور محاوروں کے اثرات کی نشاندہی کی گئی ہے، اشعار کے ذیل میں مشکل الفاظ کی فرہنگ بھی ہے، کراچی کے نیشنل میوزیم میں شاہ باجن سے منسوب ایک مثنوی جنگ نامہ کا مخطوطہ محفوظ ہے، اس کو بھی کتاب میں شامل کیا گیا ہے، جناب ضیاء الدین ڈیسائی کے قلم سے فاضلانہ مقدمہ بھی ہے جنھوں نے خزانہ رحمت اللہ کو مجموعہ ملفوظات سے زیادہ تصوف کا دستور العمل قرار دیا ہے۔

اسرار خودی مرتبہ شائستہ خان، تقطیع متوسط، کاغذ اور کتابت و طباعت عمدہ، صفحات ۱۳۱، قیمت ۷۵ روپے، پتہ: مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵۔

یہ کتاب علامہ اقبال کی مشہور مثنوی اسرار خودی کے طبع اول و ثانی کا عکسی مجموعہ ہے، جس کو 'فراموش شدہ نسخہ' کے ذیلی نام سے شایع کیا گیا ہے، اسرار خودی کے طبع اول میں ۱۱۹ اشعار کی ایک نظم سر سید علی امام کے نام معنون تھی، طبع ثانی میں یہ ۱۸ اشعار کی رہ گئی، ترمیم و تنسیخ کے اسی عمل کا جائزہ اس کتاب کے ۲۰-۲۲ صفحات میں لیا گیا ہے، اقبالیات سے تعلق رکھنے والوں کے لیے اس میں دلچسپی ہو سکتی ہے، لیکن تعجب ہے اس مختصر اور غیر اہم بحث میں لب و لہجہ اور اسلوب کی شائستگی پر توجہ نہیں دی گئی، ایک جگہ

لکھا گیا ہے کہ "اقبال کے بارے میں یہ تو معلوم ہی ہے کہ وہ جب کسی سے متاثر ہوتے تو
تو پھر بے تحاشا تعریف کرنے لگتے تھے اور اس کی شخصیت کو صرف ایک خوبی میں ڈھال لیا
کرتے تھے جو انہیں پسند آجاتی تھی (مثال مسولینی) اوروں کو جانے دیجئے وہ تو سید سلیمان
ندوی کو بھی استاذ کل اور علوم اسلامیہ کی جوئے شیر کے فرہاد جیسے الفاظ سے مخاطب کرتے
تھے" خدا جانے یہ کہہ کر کیا ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

مولانا عبید اللہ سندھی اور انکے افکار و خیالات پر ایک نظر از جناب
مولانا مسعود عالم ندوی مرحوم متوسط تقطیع، عمدہ کاغذ و کتابت و طباعت صفحات ۱۵۲،
قیمت درج نہیں' پتہ دار الدعوۃ السلفیہ شیش محل روڈ، لاہور ۲، پاکستان۔

مولانا مسعود عالم ندوی مرحوم نے معارف ۱۹۴۳ء میں مولانا سندھی کی کتاب شاہ ولی اللہ
اور ان کی سیاسی تحریک اور پروفیسر محمد سرور کی کتاب مولانا عبید اللہ اور ان کے افکار و تعلیمات
پر بطور تنقید و استدراک دو مضامین لکھے تھے، جن کا اصل محرک مولانا سندھی کی مقلدیت
اور اس باب میں بقول مولانا سید سلیمان ندوی ان کا تشدد تھا، یہ دونوں تحریریں مقبول
ہوئیں اور کتابی شکل میں 'صادقین صادق پور اور علمائے اہل حدیث' کے نام سے شایع
ہوئیں، زیر نظر کتاب اسی کتاب کا طبع جدید ہے' اس میں ذیلی عنوانوں کا اہتمام کیا گیا
ہے جو طبع اول میں نہیں تھا، مولف مرحوم کے حالات پر جناب مولانا عطاء اللہ حنیف
کی ایک تحریر کے علاوہ ناشر کتاب حافظ صلاح الدین یوسف کا بھی ایک مضمون ہے،
جس میں یہ لکھنا کہ مولانا مسعود عالم ندوی نے ندوہ سے ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کی،
درست نہیں ندوہ میں ڈاکٹریٹ کی سند نہیں دی جاتی۔

پاداش از جناب مجرم عابدی، متوسط تقطیع، بہترین کاغذ اور کتابت و طباعت،

صفحات ۱۴۴، قیمت ۴۰ روپے پتہ: ہما عابدی سید واڑہ، محمد آباد گوہنہ، ضلع مئو، یوپی۔

اس خوبصورت شعری مجموعہ کے شاعر کا تعلق اعظم گڈھ کے نواح کے مشہور قصبہ محمد آباد
گوہنہ سے ہے' ان کی نشو و نما شعر و سخن کے ماحول اور تعلیم شبلی کالج میں ہوئی' سرکاری عہدیدار
ہونے کے باوجود ان کا ذوق سخن برابر ترقی و تکمیل کی راہ پر گامزن رہا، یہ مجموعہ اسی کا ثبوت ہے،
اس میں زیادہ تر غزلیں ہیں، چند نظمیں اور قطعات بھی ہیں' لب و لہجہ میں قدیم روایتوں
کی پاسداری کے باوجود فکر و جذبہ میں شاعر کے عہد کا تموج صاف ظاہر ہے' ماحول کی تلخی
و تندی اور شکست و ریخت میں ان کے احساسات مثبت ہیں۔

ہمارے اسلاف' حالات سید خلیل احمد از جناب سید شکیل احمد، متوسط تقطیع
کاغذ اور کتابت و طباعت عمدہ' صفحات ۸۰' قیمت درج نہیں' پتہ: سید شکیل احمد [illegible]
پی آئی بی کالونی، کراچی' پاکستان۔

جناب سید خلیل احمد مرحوم لکھنؤ کے بڑے قابل احترام مسلم رہنما تھے، وہ ملی کاموں
میں ہمیشہ پیش پیش رہے' ایک آنہ فنڈ کے بانی کی حیثیت سے انہوں نے اودھ کی
مساجد کی بازیابی اور آبادکاری کا عظیم کارنامہ انجام دیا، مساجد کی مرمت و تعمیر
کے علاوہ ان میں مکاتب کا قیام اور نادار و یتیم بچوں اور بیوگان کی خبر گیری و کفالت
کا اہتمام بھی کیا، ان کے حالات قابل رشک اور سبق آموز ہیں، ان کے صاحبزادے
نے یہ مختصر کتابچہ شایع کرکے ان کے نام نیک کو ضایع ہونے سے بچانے کا
مبارک کام کیا ہے۔

خدمت حدیث میں خواتین کا حصہ از جناب مولانا مجیب اللہ ندوی
صفحات ۸۲' قیمت درج نہیں' پتہ: ندوۃ التالیف والترجمۃ جامعۃ الرشاد، رشاد نگر

اعظم گڈھ۔ یوپی

اسلامی ثقافت و تہذیب کے متعلق ایک عام اعتراض یہ ہے کہ پردہ کی وجہ سے مسلم خواتین، زندگی کے کسی شعبہ اور خاص طور پر علم و فن میں کوئی خاص حصہ نہیں لے سکی ہیں، اس خیال خام کے رد میں فاضل مولف نے دسویں صدی ہجری تک قریباً ڈیڑھ سو ممتاز مسلمان خواتین کا ذکر کیا ہے، جنھوں نے علم حدیث میں نمایاں خدمات انجام دی ہیں۔

احکام شریعت از جناب شمیم احمد سلفی، صفحات ۸۸، قیمت درج نہیں، پتہ: ندوۃ السنہ، اٹوا بازار، سدھارتھ نگر، یوپی۔

یہ کتاب بعض مذہبی و علمی سوالوں کے جواب پر مشتمل ہے، جن میں عورتوں سے مصافحہ، تیجہ، چالیسواں، نماز جنازہ کی بعد کی دعا، سنت فجر، حضرت ادریسؑ کی قبر اور شیعہ کی حقیقت وغیرہ پر اظہار خیال کیا گیا ہے۔

روداد شوق مرتب جناب ڈاکٹر مظفر حسین نظامی، صفحات ۹۵، قیمت ۲۰ روپے، پتہ: اظہر منزل، جامعہ اظہر الاسلام سیدھی، مدھیہ پردیش۔

ریواں، مدھیہ پردیش کا شہر ہے، زیر نظر مجموعہ حمد و نعت و مناجات اسی علاقہ کے شعراء کی روداد شوق کے علاوہ ان کے ذوق سلیم کا بھی آئینہ ہے۔

ہندتو از جناب اسرار عالم، صفحات ۳۸، قیمت درج نہیں، پتہ: قاضی پبلشرز اینڈ ڈسٹری بیوٹرز، ڈیج بلڈنگ، حضرت نظام الدین ویسٹ نئی دہلی ۱۱۰۰۱۳۔

ہندتو کا لفظ اب علمی اصطلاح سے زیادہ ایک سیاسی فکر کی علامت سمجھا جاتا ہے، اس مختصر رسالہ میں اس کا عالمانہ تجزیہ کرکے بتایا گیا ہے کہ اس کی حقیقت نسل و خون کے فلسفہ میں مضمر ہے، اس موضوع پر یہ رسالہ بہت مفید ہے۔

ع۔ ص